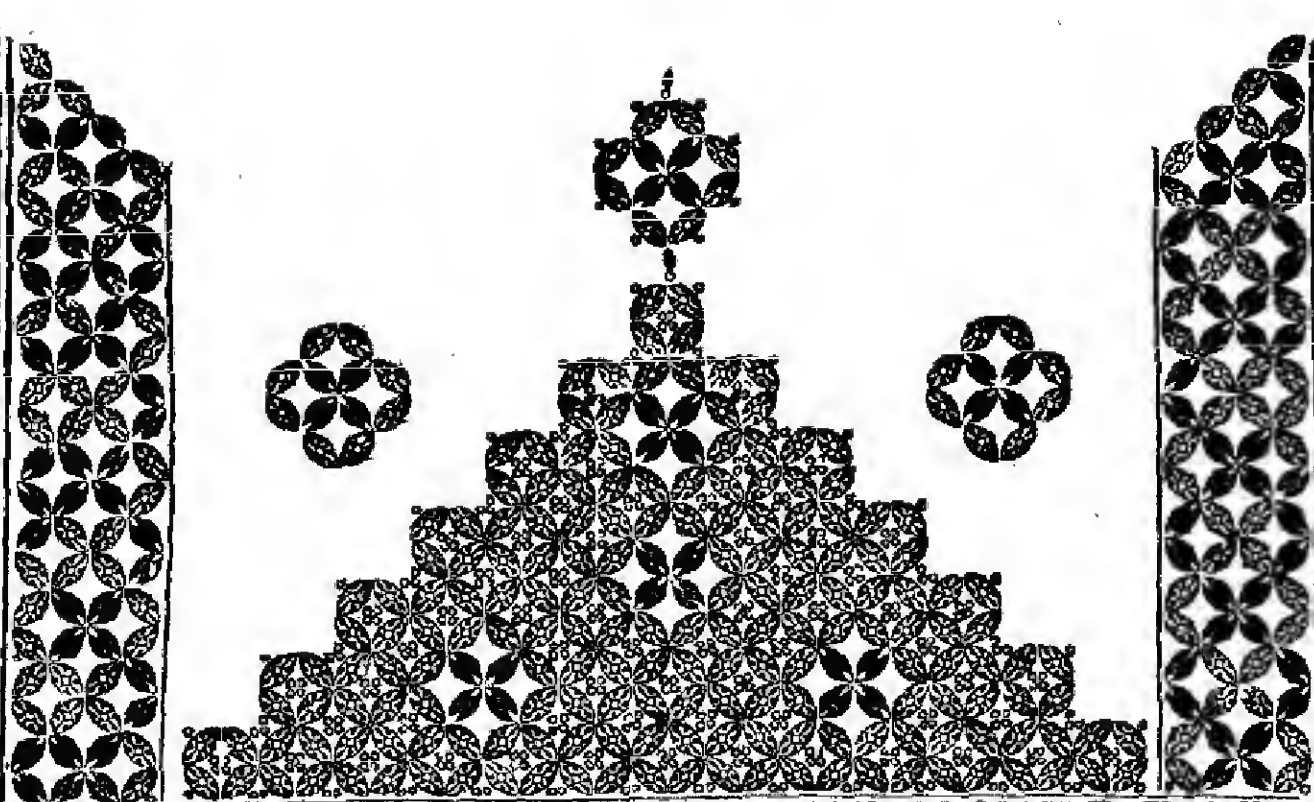


الجزء الرابع من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للإمام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جناته
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس)

(قوله حل معلوم على معلوم) أي الحاقه به في حكمه فيه أمران الأول قال الكمال أورد عليه أن الحمل فعل الحامل إلى آخر ما أورد وأجاب عنه بجواب صحيح في غاية الحسن للتعامل (وأقول) قد أورد عليه أيضا أنه جعل الحمل بنفسه للقياس مع أنه غير صادق عليه لأنه غرة القياس ولا شيء من غرة القياس بقياس وأجاب العضد بأن المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم لها لا ثبوت الحكم في الفرع انتهى قال المولى سعد الدين يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون غرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد إثبات الحكم فيها بذلك الحمل إلى أن قال وقد ذكرنا أن قوله لا ثبوت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله عن الشمس الكرماني أن لفظ وجوب ساقط في بعض النسخ وهو الصحيح انتهى وأجاب المصنف بقوله وهو أي هذا الاعتراض ضعيف لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية بنفس القياس لا غرة انتهى وقال قبل ذلك بعد أن ذكر أن بعضهم قال القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أبي رحمه الله وإذا تأمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لأن إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عينه لأنك تقول الحق هذا به سدا فإثبات حكمه له وحقيقة الالحاق اعتقاد المساواة فأول ما يحصل في نفس القائس العلة المقتضية للمساواة ثم يفتش عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الأمرين للآخر وهو الحاقه في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نقيضه انتهى المقصود نقله من كلامه فقديان أن الحمل والالحاق عبارة عن وجوب

(الكتاب الرابع في القياس)
من الأدلة الشرعية (وهو)
حل معلوم على معلوم (من)
الملمع في التصور أي الحاقه
به في حكمه (لمساواته)
مضاف للمفعول أي مساواة
الأول الثاني (في حالة)
حكمه) بأن توجد بتمامها
في الأول (عند الحامل)
وهو المجهول

المساواة كما تقدم عن العضد وعن المساواة كما تقدم عن الكرماني والمصنف أو عن اعتقاد
 المساواة كما تقدم عن والد المصنف وان غرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في الفرع وأعل
 المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالندب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت
 الندب للوتر إذا لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت وأما فعل المجتهد الذي ذكره السكال
 في الإبراد والجواب فيجتم على أن يراد به توجه النفس إلى ملاحظة حكم الأصل وعلمه ووجودها
 في الفرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة في الحكم فإن توجهه والملاحظة حاصلان
 للقائس وهما فعلا لا ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد
 الجمل بذلك فليست أم لا يقال لا يصح الجمل في عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية
 ولا على اعتقاد التسوية لأجل قوله للمساواة أذ يصير المعنى وجوب التسوية لأجل المساواة
 وكذا الباقي ولا يخفى ما فيه لأننا نقول متعلق التسوية والمساواة مختلف لأن التسوية في الحكم
 والمساواة في علم الحكم فلا اشكال في صحة الجمل على أحد المذكورات والله أعلم وإذا علمت
 جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح أي الحاقه به مانصه قد يقال هذا
 الحاق هو نفس اثبات الحكم فكيف يجعل دليلا عليه وأيضا الحاق حال الملحق بالنفس
 الدليل انتهى * الأمر الثاني قال المولى سعد الدين وأعلم أن القياس وإن كان من أدلة الأحكام
 مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته منبني عن كونه فعل المجتهد فتعريفه
 بنفس المساواة محل نظر وهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اهـ (قوله وافق نفس
 الأمر أولا) قال شيخنا الشهاب لو قال وافقت كان أجلى انتهى وأقول (قوله وان
 خص بالصحيح حذف الأخير) أقول هذا على مذهب غير المصوبة أما على مذهبهم فالصحيح هو
 ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت في نفس الأمر أولا قال العضد وأعلم أن المراد
 بالمساواة المذكورة المساواة في نفس الأمر فيخص أي الحد بالقياس الصحيح هذا عند من
 ثبتت ما لا مساواة فيه في نفس الأمر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد
 مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الأمر
 أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فإنه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكم
 لإدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحا وإن زال صحته بخلاف المخطئة
 فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته إلى زمان ظهور غلطه بل مما كان
 فاسدا وتبين فساده فإذا لا تشترط المصوبة المساواة إلا في نظر المجتهد مدخقههم أن يقولوا هو
 مساواة فرع لأصل في نظر المجتهد هذا أي المذكور في الحديث للمصوبة وغيرهم إذا حددنا
 القياس الصحيح ولو أوردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم تشترط المساواة لا في نفس الأمر
 ولا في نظر المجتهد وقد قلنا بدله أنه تشبيه فرع بالأصل لأنه قد يكون مطابقا لحصول التشبيه وقد
 لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى (قوله وان خص المحدود) قال
 السكال أولى من قول غيره من الشارحين وإن خص التعريف بالقياس الصحيح لأن مرجع
 الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على
 ما هو الغالب في مرجع الضمير انتهى لا يقال أي ولأنه ينبغي تغيير الخصوص والخصوص
 به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشارح لأن الخصوص عليه التعريف

في هامش بعض النسخ هنا
 يياض بخطه بعد وأقول

وافق ما في نفس الأمر أم لا
 بان ظهر غلطه فتناول الحد
 القياس الفاسد كالصحيح
 (وإن خص) المحدود
 (بالصحيح) أي قصر عليه
 (حذف) من الحد (الأخير)
 وهو عند الحامل فلا يتناول
 حينئذ إلا الصحيح لأنصرف
 المساواة المطلقة إلى ما في
 نفس الأمر

والخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه أنه أن أريد بالخصوص التعريف مطلقا لم يصح
أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج إلى الجواب كان يقال المراد
بالخصوص التعريف المراد لا نأقول هذا كله جار على ما قاله الشارح أيضا لأن المراد عليه وأن
خص المحذور الذي هو القياس بالصحيح من القياس فليست أمثل ثم أقول قد يمنع أنه على ما قال
الشارح يكون المرجع مأخوذا من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور
بقوله جل معلوم الخ وكأنه قال وإن أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد
الآخر فليست أمثل (قوله) والفساد قبل ظهور فساد معمول به كالصحيح (أقول فيه أمران الأول
يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فإنه لما قرر أنه يعتبر في القياس
الصحيح المساواة بحسب نفس الأمر كان مظنة أن يتوهم أنه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق
صحته فيحقق المساواة في نفس الأمر فينبغي أن يكون في العمل ظن صحته ويحتمل أن يكون
الغرض منه بيان أنه من أفراد الصحيح ظاهرا دفعا لتوهم خروج عنه على هذا التقدير وهو
ما ذهبه شيخنا الشهاب حيث قال قوله معمول به أي فهو صحيح في الظاهر فلا اعتراض به انتهى
(وأقول) فيه نظر ظاهر إذ لا وجه للجزم بأنه من أفراد الصحيح مع احتمال أنه ليس منه بل هو من
أفراد الصحيح احتمالا بمعنى أنه يحتمل أن يكون من أفراد بان يتحقق المساواة بحسب نفس الأمر
والتعريف يتناول له حيث لا يتناول له فلا اعتراض به كأنه يحتمل أن لا يكون من أفراد بان لا يتحقق
ما ذكره التعريف حيث لا يتناول له فلا اعتراض به فالجواب أنه يجب العمل به وأنه من أفراد
الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم لا يقال بل على وجه الجزم لأن المراد المساواة في نفس
الأمر في ظن المجتهد لا نأقول فيرجع التعريف حيث نأخذ إلى التعريف المذكور وفيه ذلك القيد
لأن معنى المساواة عند المجتهد المساواة في نفس الأمر فتأمل وإنما المراد مع حذفه هو المساواة
في نفس الأمر فليست أمثل ثم رأيت السكال أشار إلى أن الغرض من هذا الكلام توجيه إدخال
الفساد المذكور مع الصحيح في التعريف أولا وقد ينظر فيه بان الفساد المعلوم الفساد ابتداء
داخل في التعريف أولا أيضا مع أنه غير معمول به مطلقا كالصحيح فلو كان إدخال ذلك لمكونه
معمولا به كالصحيح لم يصح إدخال هذا فليست أمثل الثاني ظاهره أنه بعد ظهور فساد لا ينقض
ما مضى من العمل به لكن يجهل فيه أن صدر عن مجتهد تفصيل يعرف بما يأتي في مجتهد تفسير
الاجتهاد فإن صدر من غيره كقائد قاس على أصل إمامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى
فليست أمثل (قوله) وهو حجة في الأمور الدينية (قال شيخنا الشهاب قد يخالف قوله السابق من
الأدلة الشرعية إلا أن يقال كونه من الأدلة الشرعية لا ينافي أن يكون في غير الشرعية انتهى
(وأقول) بين الشارح بقوله أولا من الأدلة الشرعية أن المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان
القياس الشرعي لأنه المبحوث عنه بالذات في الفن وهذا لا ينافي البحث عن غيره زيادة لفائدة
للمناسبة بينهما (قوله) كالادوية (أي بان يقاس أحد شيئين على آخر فيعلم له من إفادته دفع
المرض المخصوص مثلا لمساواته في المعنى الذي يسببه إفادته ذلك للدفع ووجه كون القياس
في نحو الادوية قياسا في الأمور الدينية أنه ليس المطلوب به حكم شرعي بل ثبوت دفع هذا الشيء
لذلك المرض مثلا وذلك أمر ديني (قوله) قال الإمام (اتفاها) نقل بالمعنى فإن عبارته في الحصول
فإن كان في الأمور الدينية فقد اتفقوا على أنه حجة انتهى ثم قد يشكك الاتفاق بتوجيه

والفساد قبل ظهور فساد
معمول به كالصحيح (وهو)
أي القياس (حجة في الأمور)
الدينية) كالادوية (قال
الإمام) الرازي (اتفاها)
أستدركه لغيره من عهده
(وأما غيرها) كالشرعية
(فمنعه قوم) فيه (عقلا)
قالوا لأنه طريق لا يؤمن فيه
الخطأ والعقل مانع من
سلوك ذلك قلنا

يعني انه مرجح تركه لا بمعنى انه محيل له وكيف يحمله اذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لان النصوص تستوجب
جميع الحوادث بالاسماء اللغوية من غير احتياج الى استنباط وقياس قلنا لا نسلم ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي
الصادق بقياس الاولى والمساوي كما يعلم مما سياتي واقتصر في شرح المختصر ٥ على انه لا يشكر قياس الاولى وهو ما يكون

ثبوت الحكم فيه في الفرع
اولى منه في الاصل كاسياني
(و) منعه (ابو حنيفة في
الحدود والكفارات
والرخص والتعديرات) قال
لانها لا يدرك المعنى فيها
واجيب بانه يدرك في بعضها
فيجوز فيه القياس كقياس
النباش على السارق في
وجوب القطع بجامع اخذ
مال الغير من حرز خفية
وقياس القاتل على ما على
القاتل خطأ في وجوب
الكفارة بجامع القتل بغير
حق وقياس غير الجرح عليه
في جواز الاستجابة الذي
هو رخصة بجامع الجهاد
الظاهر القاطع وأخرج أبو
حنيفة ذلك عن القياس
بكونه في معنى الجرح ومما
دلالة النص وهو لا يخرج
بذلك عنه وقياس نفقة
الزوجة على الكفارة
في تقديرها على الموردين
كما في فدية الحج والمصرع
كما في كفارة الوفاق بجامع
ان كلامهما مال يجب
بالشرع ويستقر في الذمة
وأصل التفاوت من قوله
تعالى استقر ذومعة من
سبعة الآية (و) منعه (ابن
عبدان ما لم يضطر اليه)
بوقوع حادثة لم يوجد نص

المخالف في غير الديونية الا في (قوله يعني انه مرجح تركه) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يظن
الصواب في سلوكه انتهى وقد أوضح الكمال هذا المقام (قوله قال لان النصوص تستوجب الخ)
فيه أمران الاول ان هذا الدليل لا يفيد المنع بل عدم الاحتياج الا أن يقال اذا لم يحتج اليه كان
عبثا والعقل يمنع عن العبث ويحجب منع انه عبث فان فائدته التأكيدي والترجيح به عند المعارضة
الثاني قال شيخنا الشهاب ربما يقال قضية دليله هذا ان يذهب الى منع الاجماع أيضا وقد يفرق
انتهى (أقول) الفرق أقرب (قوله بالاسماء اللغوية) ينبغي أن يراد بالاسماء اللغوية الكلمات
اللغوية لا مقابل الافعال والحروف كما في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (قوله قلنا لا نسلم
ذلك) أي ولو سلم لم يدل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرجح منه وهو
الدلة الظاهرة في الجواز فتأمل (قوله ومنع داود) قال شيخنا الشهاب أي شرعا فيما يظهر
انتهى (قوله ومنعه أبو حنيفة) أقول كان وجه عدم التقييد بقوله عقلا أو شرعا كما في الذي
قبله ان دليله لا يفيد واحدا منهما ان يمكن ان يقيد بكونه عقلا لغيره واذا منع عقلا لغيره منع
شرعا لذلك فليتأمل (قوله والرخص) قال شيخ الاسلام كالكال نحن وان وافقنا في الرخص
لا نطلق ذلك فيها بل نقيدها اذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى ومنه تعلم ان ما يقع
في كتب القروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على
اطلاقه فتدبر (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الجرح وقوله ومما أي اعطاء غير الجرح
حكم الجرح دلالة النص قال شيخ الاسلام كغيره هي المسماة عندنا بفهوم الموافقة بقسميه
الاولى والمساوى انتهى (وأقول) قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة
لفظية أو قياسية ونقل المصنف عن الشافعي وامام الحرمين والامام الرازي انه قياسية أي
بطريق القياس الاولى او المساوى ونقله عن الغزالي والامام مدي من قائل انها لفظية انه افهم
من السياق والقرائن وانها مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وعن غيرهم انهم انه نقل اللفظ
لها عرفا فالدلالة على ما منطوق لا مفهوم وبين الشارح ثم ان كثيرا من العلماء على ان الموافقة
مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى فقول الشارح وهو لا يخرج
بذلك عنه ظاهر على انه قياسية (قوله وأصل التفاوت) أي فالنائب بالقياس بمجرد التقدير
(قوله ومنعه ابن عبدان) أقول ان أراد عقلا فقبه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعا فقبه
نظر (قوله فيما اذا وقعت) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول قوله فيما مستدرك كالكاف
في قوله كذلك الا في آنفا (قوله بخلاف ما لم يقع الخ) أقول لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص
كما هو ظاهر معتز قوله لم يوجد نص فيها كما أنه لان ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا
محل خلاف كبير ونقل المصنف في شرح المختصر ان الاكثر على الجواز فليتأمل (قوله وقوم
في الاسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران الاول صورة القياس في الشرط ان يشترط
شي في أمر فيلحق بذلك الشيء آخر في كونه شرطا لذلك الامر فيقول الحال الى ان الشرط أحد
الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشيء الاول لكونه ماصداق الشرط لا لكونه
بمعينه هو الشرط وهكذا في الباقي فتأمل ذلك لتعرف ان التصوير بذلك هو المطابق للدليل الذي

فيما يجوز القياس فيها للجماعة اليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لا تنقضاء فائدته قلنا فائدة العمل به فيما اذا
وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم في الاسباب والشروط والموانع) قالوا لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك

اذ يكون المعنى المشترك بينهما وبين المقيس عليهما هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس فأوجب بان القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو عليه لها يكون علما لما ترتب عليها مثاله في السبب قياس اللواط على الزنا يجامع ابلح فرج في فرج محرم شرعا مشتق طبعاً ٦ (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنقوا جواز الصلاة بالاياء المقيسة على

أورده الشارح وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال فبنا في ذلك الدليل اذ القياس فيها على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شر وطامناً ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشرط مثلاً وهذا في غاية الوضوح يادني تأمل في الثاني قال شيخنا الشهاب لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى (قوله اذ يكون المعنى المشترك بينهما الخ) قال شيخنا الشهاب لو قال اذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ كان أجلى وكان قوله لا خصوص منصرفاً عطفاً على خبر كان وأما في عبارته فهو مرفوع عطفاً على اسمها ولا يصح نصبه عطفاً على خبره انفساد المعنى وذلك لان مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس في السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لان المعنى المشترك عنه أي عن خصوص ما ذكر انتهى (قوله في أصول العبادات) أقول كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلوات بخلاف نحو الكفارات (قوله وما يتعلق بها) أقول كأنه إشارة الى ان المراد بالقياس في أصول العبادات أعم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كما لا يخفى في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه (قوله اذ لم يرد نص على وفقه) قال شيخنا الشهاب مفهوماً الجواز عند الوجود وقد يشكل بمسألة ياتي من ان شرط القياس أن لا يكون دليل أصلاً شامل للقرع انتهى (وأقول) لا اشكال لان الشرط المذكور فيه خلاف قوى حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الأكثر جواز القياس مع ثبوت حكم القرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم وحينئذ فيجوز ان التقييد لانه محل المتفق عليه عند مجوزي القياس وعند التقييد يجري فيه الخلاف ويحتمل انه مبني على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصاً والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه وعله عن لا يشترط ذلك وبالجمله فنقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للوقف فيه (قوله كضمان الدرك) قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب في الجواز بجامع الحاجة الى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وأيضاً فلا يكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب وجبته فذا مثال مطابق ولا حاجة الى ما تكلفه الشارح وتعليل المنع بهاتين العاتين لا يضر فيه كون مقتضى الاولى الجواز والثانية المنع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لانه انما حل المثال على المعنى الذي قرره حتى لم يرد المطابقة لان ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة الاترى الى قول الشارح ذكره كما تقدم فان معناه كما لا يخفى انه قال القياس يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب الخ بخلاف المعنى الذي حل عليه شيخنا المثال فانه مخالف له فالحل عليه فيه ما فيه لانه حل للكلام على خلاف مراد فاقوله فأتكلفه الشارح محتاج اليه بالنظر لم اراد فاقول هذا الكلام فلا محذور فيه على انه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتأمل واذ تأملت ما قرره الشارح في هذا المقام ظهر لك ان الكوراني لم يرد في قوله ما نصه ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لانه ليس من القياس الحاجي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى على أخذه اعتراض الشارح وترك جوابه (قوله الآن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه)

صلاة القاعد بجامع العجز قالوا لان الدواعي تنو فر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالاياء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم) القياس (الجزئي الحاجي) أي الذي تدعو الحاجة الى مقتضاه (اذ لم يرد نص على وفقه) في مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشتري ان يخرج المبيع مستحقاً القياس يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب وعليه ابن مريج والاصح صحة لعموم الحاجة اليه لمعامله الغريب وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقاً والمثال غير مطابق فان الحاجة داعية فيه الى خلاف القياس الآن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه فان المسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئي اذ لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليه في زمانه أو عموم الحاجة الى

خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكره صوراً منها ضمان الدرك ذكره كما تقدم وهو مثال للشق الثاني من قال المسئلة ومنها وهو مثال لادول صلاة الانسان على من مات من المسلمين في مشارق الارض ومغاربها وغلبوا وكفونا في ذلك اليوم

عليهم ولم يرد من النبي بيان ذلك ووجه منع القياس في الشق الاول الاستغناء عنه بعموم الحاجة وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له والجهيز في الاول قال لا مانع من ضم دليل الى آخر وفي الثاني قدم القياس على عموم الحاجة (و) منع (آخرون) القياس (في العقلية) قالوا الاستغناء عنها بالعقل ومن أجاز قال لا مانع من ضم دليل الى آخر مثال ذلك قياس الباري تعالى على خلقه في انه يرى بجماع الوجود اذ هو علة الرؤية (و) منعه (آخرون) في النفي الاصل (أي بقاء الشيء على ما كان قبل ورود الشرع بأن يقتضي الحكم فيه لا تنافي بين ذلك وبين ما لم يجزده المجتهد بعد البحث عنه فاذا وجد شيء يشبه ذلك لا حكم فيه قيل لا يقاس على ذلك للاستغناء عن القياس بالنفي الاصل وقيل يقاس اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر (وتقدم قياس اللغة) في معنيها لان ذكره هناك أنسب من ذكر معناه ثم له هنا وجه عليه لتلايقن انه أغفله (والصحيح) ان القياس (حجة) لعمل كثير من الصحابة به منكر راشا مع سكوت

قال السكالي يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقيم التمثيل لضممان الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المعدومة فيكون باطلا لان المذهب صحة فكيف يجعل منع القياس فيه من جواز فليتأمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولا فلان تطابق ما في الأصول وما في الفروع في الترجيح غير لازم فكثيرا ما يتخالفان فيه كما لا يخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضممان الدرك لهذه القاعدة لا يكون من افرادها فمقتضى بطلانها به ايضاحها لا يتأخر ترجيح خروجها عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجها عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على انه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول بطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار اليه الشارح هنا (قوله القياس يقتضي جوازها) أي القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين (قوله وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المعدومة فيمنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجواز ولا يقاس بضممان بقية الديون المعدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله ومنع قوم في هذه المسئلة (قوله وآخرون في العقلية وآخرون في النفي الاصل) أقول قضية تضعيق هذه القوانين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحجته في كل من العقلية والنفي الاصل اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر وحجته في غيره عليه انه فلا أجازة في الشرعيات اذا كان حكم الفرع منصوصا أو كان دليل الاصل شاملا له يعني هذا التوجيه وهو انه لا مانع من ضم دليل الى آخر مع انه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي فمواجهة الفرق بينهما على طريقة فيه فليتأمل (قوله في النفي الاصل) أي في ذى النفي الاصل أي فيما اتفق الحكم عنه بالبراءة الاصلية (قوله انه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسبه لكن في الصحاح أغفلت الشيء اذا تركته عن ذكره تركته وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هنا انتهى (وأقول) لا مانع من صلاحته بناء على ان المراد لا يظن بواسطة تركه في هذا المحل الذي هو مظنته في المشهور انه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح ان القياس حجة) أي على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة المنع) أقول ذكر دليلين على حجته وعلى كل منهما اعتراضات مبسطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشرحهما كما صلب ما تعين من اجتهاد فان قلت لم اعتبر في الاول كلاما ضد وغيره التكرروا الشيعي وكون السكوت عليه من الاصول العامة مع ان هذا الاجماع سكوتي والاجماع السكوتي لا يتوقف على هذه الامور كما علم من ضابطه المار في مجته قات يحتمل انه انما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الاجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليهم لان المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل بما يكتفي فيه الظن ويحتمل انه انما اعتبرها ليكون هذا الاجماع قطعيا ولهذا قال المولى سعد الدين ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بان مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعان السكوت على مثل هذا الاصل الكلي الدائمي لا يكون الا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشروحه ولا بد فيها من دليل قطعي لكن لا يخفى ان مجرد ما ذكر لا يفي في القطعية بل لا بد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور نواتر اوقدين في المختصر وشروحه انه متواتر نواتر امويا وعبارة

الباقين الذي هو في مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة واقوله تعالى فاعقبوا

المختصر من مثله يجوز التعبد بالقياس خلافا للشبهة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو
الحسين يجب عقلا ثم قال القائلون بالجواز فائولون بالوقوع الاداود وابنه والقاشاني والنهرواني
والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لانه ثابت بالتواتر عن جمع كثير من
الصحابه رضي الله عنهم من العمل به عند عدم النص وان كانت التقاصيل أحادا فالعادة
تقضي بأن مثل ذلك لا يكون الا باقاع وأيضاً تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضي بأن السكوت
في مثله وفاق انتهى وفي شرحه للاصفهاني واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل معي قطعي
بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم العمل بالقياس عند عدم
النص وان كانت تقاصيل ما نقل اليها من العمل بالقياس أحادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك
بين التقاصيل وهو العمل به في الجملة والعادة تقضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على
العمل بما هو أصل لا يكون الا باقاع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل أكثر الصحابة رضي
الله عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضي بأن سكوت
الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعي حاصل على ان
القياس يعتد به انتهى وليس في الوجه الاول كما قال صاحب الجوهر الفريد ادعاء وقوع اجماع
لا سكوت ولا قول (قوله الا في العادة والخلافة) فان قلت هذا يغني عنه ما بعده لشموله
وذلك لان المقصود بما بعده الاشارة الى ان القياس لا يجري في كل الاحكام لان منها ما لا يدرك
معناه بل انما يجري فيما يدرك معناه منها والعادة والخلافة مما لا يدرك معناه فيكون استثناءها
دخلا في استثناء ما بعده ويكون استثناءه مغنيا عن استثناء ما قلت أجاب عنه شيخ الاسلام
بمنع انه يغني عنه لان العادة والخلافة غير الاحكام ولوسلم شمول الاحكام لها بالتمام بل قد كررها
معها البيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافا للمعنيين انتهى بمعناه وحاصله ان العادة
والخلافة ليست من الاحكام الشرعية فان أقل الحيض وكونه يوما وليله مثلا لباس حكما مأخوذا
من الشرع فلا تشمل الاحكام التي هي الوجوب والحرمه وغيرهما ولوسلم شمولها لها بالتمام بل
بأن يراد بالعادية والخلافة الاحكام المترتبة عليها كلاحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوما
وليله من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم في يوم وليله أو يراد بالاحكام ما يشمل النسب التامة
سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلافة فذكرها معها اشارة الى المخالف في كل
منها وانما اختار في كل منها ما بخصوصه وبهذا يدفع ما أورده الكمال من ان الجمع بينهما
كالسكران المتأني للاختصاص والدخول الاستثناء الاول الثاني (قوله والا في كل الاحكام) اعلم
ان المولى سعد الدين قال في هذه المسئلة أعني القياس في كل الاحكام مانصه ظاهر العبارة ان
الخلاف في جريان القياس في كل واحد من الاحكام فائتبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان
هذا مستبعدا جدا اذن الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف في عدم جريان
القياس فيه فنقل يعني العضد الخلاف على الوجه الذي في المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى
ان في الشرع جملة من الاحكام يمنع فيها القياس بالدلائل العامة كما في الاسباب والشروط
مثلا من غير احتياج الى تفصيل أحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر
في تقاصيله وذهب الشذوذ الى انه ليس في الشرع جعل كذلك بل كل مسئلة مسئلة فهى بحيث

والاعتبار قياس الشيء بالشيء
(الافى) الامور (العادية)
(والخلافية) أى التي ترجع
للعادة والخلق كقول
الحيض أو النفاس أو الحمل
أو أكثر فلا يجوز ثبوتها
بالقياس لانها لا يدرك المعنى
فيها فيرجع فيها الى قول
الصادق وقيل يجوز لانه قد
يدرك (والافى كل الاحكام)
فلا يجوز ثبوتها بالقياس
لان منها ما لا يدرك معناه
كوجوب الدية على العاقلة
وقيل يجوز بمعنى ان كلام
الاحكام صالح لان يثبت
بالقياس

بحسب الحاجة الى النظر في انهم اهل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ما ذكره في المحصول هو
 مراد القوم في هذا المقام انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد انه ظاهر
 العبارة وانه مستبعد ان يكون قول الشارح بمعنى ان كلامه يدفع ما وجبه الاستبعاد المذكور
 لانه اذا كان المراد بجرى ان القياس في كل واحد من الاحكام عند القائل الثاني أن كل واحد
 من الاحكام صالح للقياس بأن يدرك معناه فلا استبعاد حيث تدل لا ينبغي مخالفة القائل الاول في
 هذا اذ كل حكم في نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور ان الاحكام التي لم يعقل معناها
 اها معس في الواقع وان كالم ندركه فان خالف القائل الاول في جريان القياس به هذا المعنى فهو
 بعيد مشكل والا فاختلاف القائلين مبنى على ان التعبدية له معنى في الواقع أولا ومن هنا يظهر عدم
 احتياج القائل الثاني الى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى فان مدعاه
 الاصلاحية بالمعنى المذكور وذلك فيحقق في وجوب الدية على العاقلة وان لم يعقل معناها فيمانيه
 ما ذكره بالغ في التخصيص من الاول (فان قلت) كيف تصح دعوى جواز جريان القياس في كل
 الاحكام مع انه لا بد في كل قياس من أصل مقس عليه يثبت حكمه بغير القياس كما سأتى فلا
 يصح جريان القياس في الكل لترويج الأصول المقيس عليها (قلت) هذا لا يرد مع قولنا ان المراد
 ان كل حكم في نفسه وعلى انفراد مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك وانما يرد لو كان المراد ان
 الاحكام جميعها يجوز ان تكون ثابتة بالقياس بحيث يجمع جميعها في ثبوتها به واعلم ان التمثيل
 فيما تقدم عن المحصول للجمال التي يمتنع فيها القياس بالدلالة العامة من غير احتياج الى تفصيل
 آحادها بالاسباب والشروط الظاهر أنه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان
 القياس فيها ما قلنا من أن السكالك نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليست
 مع المراجعة (قوله بان يدرك معناه) اقول حاصله ان ثبوت الشيء بالقياس يتوقف على ادراك
 معناه واقتضاء أن يقول المحتاج الى ادراك معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذي ذكره وذلك لان
 المراد بمعناه المعنى الذي له شرع الحكم لا مطلق المعنى اذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر ولا
 يخفى أن القياس يتوقف على ادراك ذلك بالنسبة للمقيس عليه اي يمكن أن يلحق به ما شاركه في
 ذلك المعنى وانه بعد ادراكه بالنسبة اليه لا يتوقف القياس على سوى ادراك وجود ذات ذلك
 المعنى في المقيس وان لم يدرك انه شرع له الحكم فادراك المعنى بوصف انه شرع له الحكم كما
 هو المراد انما يحتاج اليه في القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم الا ان يريد ادراك معناه ان
 يدرك فيه وجود ذات المعنى الذي علم شرعية الحكم له في المقيس عليه وقد يتوجه بعد ذلك ان
 التنبه على ادراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لانه المحتاج اليه في القياس على ما تقرر
 فالأقصر على بيانه أولى من العكس الذي ارتكبه وقد يقال انما اقتصر على التعرض له في
 جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فان المستثنيات في كلامه بمعنى المقيس ويحاج بان ذلك
 لا يقتضي ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من ادراك المعنى في المقيس عليه فليست توجب
 وجبه لكلامه (قوله كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين) ظاهر عبارته ان هذا الاشارة الى
 الاصل المقيس عليه وحكمه وعلة ما لم يقس عليه هو الغارم والحكم وجوب الضرف اليه
 وعلة هذا الحكم اعانته فيما هو معذور فيه وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضي تخصيص

بان يدرك معناه ووجوب
 الدية على العاقلة له معنى
 يدرك وهو اعانة البين في
 هو معذوره كما يعان الغارم
 لاصلاح ذات البين بما
 بصرف اليه من الزكاة

(والا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس يظهر لحكم الفرع الكمي
 ونسخ الأصل ليس بصحالة الفرع ١٠ (خلافة للمعنيين) جواز القياس في المستثنيات المذكورة وقد تقدم

توسيعه (وليس النص على
 العلة) لحكم (ولو في) جانب
 (الترك) أمر بالقياس (أي
 ليس أمرا به لاني جانب
 الفعل نحو أكرم زيدا لعلمه
 ولا في جانب الترك نحو انحر
 حرام لاسكارها) (خلافا
 للبصري) (أي المحسني في
 قوله انه أمر به في الجانبين اذ
 لا فائدة لذكر العلة الا ذلك
 حتى لو لم يرد التعبد بالقياس
 استغنيت في هذه الصورة قلنا
 لانفسنا انه لا فائدة الا ذلك
 بل الفائدة بيان مسدود
 الحكم ليكون أوسع في
 النفس (وثالثها) وهو قول
 أبي عبد الله البصري
 (التفصيل) أي انه أمر به
 في جانب الترك دون الفعل
 لان العلة في الترك المفيدة
 وانما يحصل الغرض من
 انعدامها بالامتناع عن
 كل فرد مما تصدق عليه
 العلة والعلة في الفعل
 المصلحة ويحصل الغرض
 من حصولها بفرد قلنا قوله
 عن كل فرد مما تصدق عليه
 العلة ممنوع بل يكفي عن كل
 فرد مما تصدق عليه المعلن
 (وأركانها) أي القياس
 (أربعة) مقس على
 ومقيس ومعتق مشترك
 بينهما وحكم للمقيس عليه
 يتعدى بواسطة المشترك إلى
 المقيس ولما كان

الاعانة بالعاقلة بل قضيت اختصاص الاعانة بكونها من الزكاة اذ حكم الأصل هو وجوب الصرف
 من الزكاة فليتنامل (قوله والا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب هو بالنصب
 وجره كالمستثنى قبله بنسب المعنى انتهى (وأقول) لعل في قوله كالمستثنى قبله تسميافان
 المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المجرور بل القياس فيه اذ المعنى الا القياس في الامور العادية
 الخ (قوله خلافا للمعنيين جواز القياس في المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب لفظ
 القياس هنا مضمّن نظر للمستثنى الثالث ولو قال الجواز في المستثنيات لاسلم من ذلك مع الاختصار
 انتهى (وأقول) وجه ما أراد من الضرر ان المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ
 فيصير التقدير باعتباره هكذا خلافا للمعنيين جواز القياس في القياس على أصل منسوخ
 (ثم أقول) في هذا الاعتراض أمران الاول انه اذا كان وجه الاشكال ما ذكر فلا يتجه
 تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقيمة المستثنيات كذلك لان بقيمة المستثنيات هي الاقيسة لان قوله
 الا في الامور العادية معناه الا القياس في الامور العادية بدليل قوله في الغالب والا القياس على
 أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذي تضمنه قوله والصحيح حجة أي والصحيح ان القياس
 حجة الا القياس في الامور العادية الخ اذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره
 والصحيح حجة في كل الامور وفي كل شيء الا الامور العادية الخ لكن هذا لا يصح في قوله والا
 القياس على أصل منسوخ اذ التقدير حينئذ هو الصحيح ان القياس حجة في كل الامور الا
 القياس على أصل منسوخ ولا يخفى في فساد هذا المعنى في قولنا القياس حجة في كل الامور الا
 القياس على أصل منسوخ لان الاستثناء حينئذ من محمل القياس فلا يصح ان يجعل منه
 القياس المذكور مع انه لا وجه ايضا على هذا التقدير بل المستثنى في الثاني انا لانفسنا
 الضرر الذي زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله في المستثنيات بقوله المعنيين لان
 التقدير حينئذ خلافا للذين عموما جواز القياس في المستثنيات أي جعلوا جواز القياس عاما
 في المستثنيات شاملا لكل واحد منها واللازم حينئذ ان يكون التقدير بالنظر لثالث خلافا
 للذين عموما جواز القياس في القياس على أصل منسوخ أي جعلوا جواز القياس عاما في
 القياس المذكور أي شاملا له وهذا معني صحيح لا غبار عليه وكان مبنى اعتراضه ظنه تعلق
 في المستثنيات بجواز أو القياس فليتنامل (قوله بل الفائدة الخ) قال شيخ الاسلام لو قال الجواز
 ان تكون الفائدة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع ان ما عير به هنا
 تكرر في مواضع انتهى وتبعه شيخنا الشهاب فقال أحسن منه لاحتمال ان تكون الفائدة
 الخ انتهى ويحاجب بانه قصد المبالغة في تقرير هذه الفائدة والرد على الخصم (قوله وأركانها) قال
 شيخنا الشهاب أركان الشيء أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقة وتوحيده هو يته
 قاله في العضد وغيره وقد عرفت ان القياس محل معلوم على معلوم الخ أو مساواة أمر لا يخرج الخ
 وحينئذ فلا ان يتوقف في كون هذه الأركان أو بعضها محققا لوجود القياس خارجا انتهى
 (وأقول) أنت خير بان هذه الامور اذا تحققت تحقق القياس في الخارج أي الواقع ونفس
 الامر فلا وجه لهذا التوقف وكأنه ظن ان المراد بالخارج هنا ما يرادف الايمان وهو وهم

يعبر عن الأولين من الأصل والفرع على خلاف في ذلك ذكره في ضمن نعتيه ها فقال الأول (الأصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (وقيل دليله) أي دليل الحكم (وقيل حكمه) ١١ أي حكم المحل المذكور وسبباني

ان الفرع محل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بأنه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأول معنى على الأول والثاني معنى على الثالث وكذا على الثاني لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الاقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والأول من الاقوال فيهما أقرب كما لا يخفى وليكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وان كان عنه بالحقيقة صح تفرع الأول على الثاني باعتبار ما يدل عليه ما وعلم المحتمل به لا باعتبار ما في نفس الامر فان الاحكام قديمة ولا تفرع في القديم (ولا يشترط) في الأصل الذي يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافا لراعيهما) بالتسمية أي زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البقي وزاعم اشتراط الثاني وهو بشر المبرسي فعند الأول لا يقاس في مسائل البيع مثلا اذا قام دليل على جواز القياس فبسه

قطعا فتفطن له (قوله كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة أي والقياس لا يصح عدم فرع اذا الفرع من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركنا من أركان نفسه ولقائل أن يقول يمكن جعله فرعاً لفرعه عن الأصل وهو دليل حكم المشبه به ولا بعد الفرع حيث يثبت من أركان القياس انتهى (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له اذا لم يخفى أن كلام الشارح انما هو في الفرع الذي هو ركن في القياس لا في الفرع في الجملة وما ذكره انما هو تصحيح لكون القياس فرعاً في الجملة لا بقيد كونه ركناً في القياس فتأمل (قوله فالأول معنى على الأول الخ) أقول في الاقتصار في البناء على ما ذكره حيث لانه لا مانع من بناء الأول في معنى الفرع على غير الأول في معنى الأصل كالحكم والدليل فان الفرع بمعنى المحل يبنى أي من حيث حكمه على الأصل بمعنى الحكم والدليل لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لانه نفسه لا تاتى قول وبناء المحل على المحل انما هو بواسطة حكمه ما أيضا فليتأمل (قوله فان الاحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب هذا غفلة عما سلفه في المقدمة من اخذ التعلق التخييري قيدا في مفهوم الحكم انتهى (وأقول) الجزم بأنه غفلة لا من شأنه الا الغفلة القاحشة وذلك لجواز أن يكون ذكر هذا بناء على ما ذهب اليه غيره من قدم الاحكام وان ذهب هو الى عدمه وقد كثر وقوع مثل ذلك من الأئمة ومنهم المولى سعد الدين ولم يزد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة في ذلك لزم الجزم بغفلة الأئمة فيما لا يخص من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لا نقى بهم قطعا وهذا الميز شيخنا العلامة مع شغفه بمناقشة الشارح على قوله لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا شغله عن محله لا على ما يرام المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر في مفهومه التعلق التخييري على ما مر غير مرة والتعلق التخييري ليس بقديم انتهى وعلى هذا فتكون الحكمة في بناء الشارح على هذا القول ان الاشكال انما هو بوجه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقدوم الاحكام أيضا فاحتاج الى التناول الى هذا القول ليبين صحة ما ذكره بناء عليه أيضا ليعلم ان المذكور هنا الاشكال فيه على التقديرين على ان اعتبار الشارح التعلق التخييري في الحكم المتعارف بين الأصوليين بالنفي تارة والاثبات أخرى كما قيده بذلك هناك لا يفتي ان الحكم مطلق عنده بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التخييري اراده هنا فليتأمل نعم هنا نحن ان الأول ان السبب في انه لا تفرع في القديم هو أن الفرع يقتضي الترتب وهو اماراة الحدوث ومناف للقدم وحينئذ فلقال ان يقول ان أريد أنه يقتضي الترتب بالزمان فهو منوع ألا ترى أن العسل العقلية تفرع عنها معلولاتها مع أنه قبل ان يمتنعها بالزمان وان أريد أنه يقتضي الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا ينافي القدم في المانع من كون الفرع هنا بحسب نفس الامر أيضا بهذا المعنى فليتأمل والثاني ان ما دل عليه هذا التقرير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التخييري يصح التفرع فيه بحسب نفس الامر لا يظهر بناء على ان القياس مظهر لا مثبت ان أريد التفرع المقتضي للترتب الزماني فان أراد الرتبة في الجوانب في القديم فليتأمل (قوله ولا الاتفاق على وجود العلة) أي المعينة على ما يدل عليه قوله الاتي بل لا بد بعد الاتفاق الخ (قوله من الاتفاق على أن علة كذا) قال شيخ الاسلام الاوفق بكلام المصنف هنا ويقول الشارح في

وعند الثاني لا يقاس قوماً مختلف في وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الأصل معلل من الاتفاق على ان علة كذا وما اشترطاه من دونه لا دليل عليه (الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس

في هاهنا بعض التفسير بعد
وأقول هذا بياض ستة أسطر
وفي بعضها بخطه

قبيل والاجماع) اذ لو ثبت
بالقياس كان القياس
الذي عند اتحاد الاله لغوا
للاستغناء عنه بقياس
الفرع فيه على الاصل
في الاول وعند اختلافها
غير من عند عدم اشتراك
الاصل والفرع فيه في علة
الحكم مثال الاول قياس
الغسل على الصلاة في اشتراط
النية بجماع العبادة ثم
قياس الوضوء على الغسل
فيما ذكره وهو لا يستغناء
عنه بقياس الوضوء على
الصلاة ومثال الثاني قياس
الرتق وهو انسداد محل
الجماع على جب الذكرك في
فسخ النكاح بجماع فوات
الاستمتاع ثم قياس الجماع
على الرتق فيما ذكره وهو غير
منعقد لان فوات الاستمتاع
غير موجود فيه والقول
بانه لا يثبت حكم الاصل
بالاجماع الا ان يعلم مستنده
النص يستند القياس اليه
مردود بانه لا دليل عليه
نعم يحتمل أن يكون الاجماع
عن قياس ويدفع بان كون
حكم الاصل حيث
عن قياس مائع في القياس
والاصل عدم المانع

الركن الثاني وانما فرقي بين المستثنين لما سببه المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة في
الاصل اذا قاله من أن علة الحكم كذا انما يناسب ذكره ثم انتهى واقول (قوله قيل
والاجماع) قال الكوراني في شرح ذلك قيل ولا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان
يعلم الاصل الذي استند عليه الاجماع وليس بشئ لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك
القول الا أن يتوهم أن الاجماع ربما استند الى القياس وقد علم أن حكم الاصل لا يجوز أن
يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت الحكم في المجمع مع عليه انما هو بالاجماع لا يستند له ولو
فرض كون سننه الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حارفي الامر فاني بكلام لم يفهمه هو
ولا غيره قال نعم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حيث
قياس مائع في القياس والاصل عدم المانع انتهى (وأقول) أما قوله في الجواب الذي ذكره انما
هو بالاجماع لا يستند فقد تضمن دعوتين احدهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الاجماع
والاخرى انحصار الدليل في الاجماع فاما الدعوى الاولى فيتم وجه عليه فيها انه ان أراد أن
الاجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله لان الاجماع اقوى الادلة دلالة غير صحيح
اذ لا يلزم من كونه اقوى الادلة دلالة أن يكون دليلا لذاته كما هو ظاهر وان أراد أنه دليل
باعتبار مستنده سقط جوابه واحتاج الى موافقة الشارح المحقق في الجواب وأما الدعوى
الثانية فهي باطلة قطعاً كذا القطع بطلانها قوله ولو فرض كون سننه الكتاب أو السنة
وكأنه نسي أو ما سمع قول الأئمة في مواضع لا تخصي الدليل على كذا الكتاب والسنة واجماع
الامة مع القطع باستناد ذلك الاجماع من الامة الى ذلك الكتاب وتلك السنة ولهذا لما حكى
الزركشي هذا القول مقبداً بقوله الا أن يعلم النص الذي أجمعوا الاجماع عليه قال ولم يحكم المصنف
في حكاية هذا الوجه أي هذا القول الاستثناء لان القياس حيث استند على النص انتهى وأما
قوله وبعض الشارحين حارفي الامر الخ فهو مما ينادي عليه بالبهتان والتقول الواضح
البطلان أو بفساد التصور ومزيد الجراف والنهور فما أحقه بقول القائل

فكم من عائب قولنا صحيحاً * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لان الذي وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق هو ما حكاه بقوله قال نعم الخ وحاصله
كما هو رأي العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه اما السؤال فهو انه يحتمل ان يكون
الاجماع عن قياس وحكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس فلا يجوز ان يكون ثابتا
بالاجماع المستند الى القياس لان المنة في الحقيقة هو مستند الاجماع وحاصل الجواب انه
لا أثر لهذا الاحتمال لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام
من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء
على ان الاجماع ليس دليل لذاته بل باعتباره مستنده ويؤيد هذا الاحتمال اطلاق كثير منهم
الامدى تعبيرهم بانه يشترط في الاصل أن لا يكون فرعاً لغيره فانه شامل لما صحبه اجماع ويحتمل
انه على التنزل يعني لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الاجماع لم يصح منع القياس عند
احتمال كون مستند الاجماع قياساً انظر الاحتمال المذكور لانه من باب احتمال المانع
والاصل عدمه وفائدة التنزل المبالغة في رد هذا القيل وهذا الماصل كما ترى لا حيرة فيه ولا فساد

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كذا كره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين
كالمقاس والقياس لا يقيد اليقين واعتراض بانه يقيد اذا علم حكم الاصل ١٣ وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع

(و) كونه (شرعيا) استلحق حكم (شرعيا) بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعي ولا بد فان غير الشرعي لا يستلحقه الا غير شرعي كما ان الشرعي لا يستلحقه الا شرعي ولما ذكرنا لا تسمى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليدل على شرطية مع جواز القياس فيهما المخرج عنده (و) كونه (غير فرع اذ لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعا * (فائدة) فان ظهرت جاز كونه فرعا (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقا) والا فالعلة في القياس ان اتحدت كان الثاني لغوا أو اختلفت كان الثاني غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه قد يظهر للوسط الذي هو الفرع في الاصل والاصل في الثاني مثلا فائدة كما يقال التفاح ربوي قياسا على الزبيب

يعتبره مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يات بنقل برده ولا به في صحيح بصدده ومن لم يجعل الله نورا لم يورثه من نورهم الكمال وشيخ الاسلام نازعا فمعه كلام الشارح من أنه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وان كان لها اتجاه في الجملة فاننا وان قلنا الدليل في الحقيقة هو مستند الاجماع لكن حصل له منزلة بالاتفاق على اعتقاده امتازهم الجاز أن يخالف حكم غيره مما لم يتفق له تلك المنزلة الا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه اذ لا فرق في المعنى فيما ثبت بالقياس بين ان يعصبه اجماع أو لا اذ المحذور موجود في الحالتين مع ان المنازعة فيه بذلك لا توجب اثبات الخيرة فيه وانه غير مفهوم له وغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التنزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأسا ثم رأيت السيد السهمودي رد هذه المنازعة فانه نقلها عن الكمال معبر عنه بالحشي وعقبه بقوله وفيه نظر لانه وان كان أقوى من مجرد القياس لا يتفق عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا وعند اختلافها غير منعقد واطلاق المصنف وغيره صحة القياس على الاصل المستند الى الاجماع محمول على ما اذا لم يعلم ان مستند الاجماع القياس كما بين ذلك وقولهم ان الشرط ثبوت الاصل بغير القياس لا نأخذ به فقد علمنا ثبوته بالقياس اه (قوله) وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ) فيه أمران أحدهما قال الكوراني في شرح ذلك مانعه ومنها أي من شروط حكم الاصل كما عبر به في صدر عبارته كون حكم الاصل معتبرا فيه بالقطع واليقين فلا يمكن الاخاق به لان القياس لا يقيد القطع على ما تقدم في أول الكتاب من ان الفقهاء من الظنون اه ومن نسخة علم بخطه بالاصلاح والتصحيح وقوله في كل قليل بلغ بالاصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه اه نقله ولا يخفى في سادس هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه في نفسه واختصاص دليله هو بالفقهيات مع عموم القياس غيرها فاعله وقع في سهو أو والنسخة الواقعة في قياسه وان كانت موصوفة بما تقدم وثانيهما انه استشكل ذلك على ما تقدم ترجحه من جوازه في العقليات (وأقول) لا اشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراط ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي اوردته بل وان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه فليتأمل (قوله واعتراض الخ) قال الهندي في توجيه الاشتراط المذكور وقد عبر عنه بان شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لان القياس التمثيلي لا يقيد الا الظن اذ تحصل العلم بالمقدمتين أعني كون هذا الحكم مالا بالعلة العقلانية وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع متعذرا ومتعسر فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمي بالظني وهو متعذر فلا يحصل العلم بالمقدمتين على التمدد ولم يمنع اثباته بالقياس التمثيلي لكنه لا يكون قياسا شرعيا مختلفا فيه وهذا أي الاشتراط يستقيم ان أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه فاما ان أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه اه فليتأمل (قوله) بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعيا هذا صريح في ان العقليات غير شرعية وفيه نظر لانها قد تكون شرعية ولذا مثل العقليات في قياس بقى بجواز رؤيته تعالى (قوله)

بجامع الطم والزبيب ربوي قياسا على الترميز بجامع الطم مع الكيل والتمر ربوي قياسا على الارز بجامع الطم والكيل مع القوت والارز ربوي قياسا على البر بجامع الطم والكيل والقوت الغالب

ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بظاريه فيثبت ان العلة الطعم وحده وان التفاح ربوي كالبز ولوقيس ابتداء عامة
بجامع الطعم لم يمنع عاينه فقد ظهر ١٤
للوطن بالتدرج فائدة وهي السلامة من منع عليه الطعم فيما ذكر

فتكون تلك القياسات صحيحة قال شيخنا العلامة كيف تكون صحيحة وماعدا القياس
الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل في علة حكمه اذ علة الربوية في الارز هي الطعم والسكيل
والقوت الغالب وهي منتفية فيما عدا قياس الارز اه (واقول) المراد ان كلامنا صحيح
باعتباره في نفسه بناء على تسليم ان العلة هي ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنيا على
قياس آخر فان كان وجه اعتراضه انه يتوجه منه كون العلة ما ذكرته فيه فهذا ليس زائدا على
ما ذكره الشارح لانه ذكره في قوله الا في لاطائل تحتها (قوله ولا يكون فرعاً للقياس)
المراد ثبوت الحكم فيه (قال شيخنا العلامة هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى أعني قوله
غير فرع بكونه غير فرع في القياس المذكور لا مطلقاً فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه
فرعاً في القياس المذكور ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك
القياس حتى يحتز عنه على ان الدعوى عامة اذ فرع ذكرته في سياق النفي معني اذ هي في معنى
قوله من شرطه أن لا يكون فرعاً فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص الخ فلتقم (واقول)
أما قوله هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى الخ ففيه ان مجرد تخصيص الدعوى لا محذور
فيه اذا وجد مقتضى تخصيصها وسيتبين هنا وأما قوله ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس
لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يحتز عنه فهو مبني على ان القياس الذي اشترط
المصنف فيه ان يكون حكم الاصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك بل هو القياس
المركب من قياسين فاما كثر كما قرره الشارح قبل فراد المصنف ان اشتراط ما ذكر في هذا القياس
المركب مقيد بما اذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك في القياس المركب اشتراط
كونه ثابتاً بالقياس مطلقاً لانه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعاً في هذا القياس الخاص وان
كان فرعاً لأصل آخر وقد أوضح ذلك الهشيمان السكالي وشيخ الاسلام في حاشيتهم ما فرجهما
وأما قوله اذ الدعوى عامة الى قوله فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص فهو مبني على
ما فهمه من أن كلام المصنف في هذا الشرط باعتبار القياس المفرد وقد عرفت ان كلامه ليس
الاباعتبار القياس المركب وحده بل فتخصيص لخصص أي شخص وذلك لان هذا القياس
المركب هو الذي يتصور فيه ان يكون حكم الاصل فيه فرعاً فيه لانه مجموع قياسين أو أكثر
فلا يمكن ان يكون حكمه في ذلك المجموع أصلاً باعتبار بعض أجزائه ذلك المجموع وفرعاً باعتبار
بعض آخر ولما رأى المصنف جواز ذلك اذا ظهر للوسط فائدة ومنعه اذا لم يظهر احتياج الى بيانه
فتأمل وأما قوله على ان هذا الجواب لو صح الخ فاصلة كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يدفع
الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتي تقريره فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض
الشارح بل مجرد اعادته فلا فائدة فيه والخاصة ان شيخنا لم يأت في هذا الكلام الذي أطال
به بشيء صحيح سوى اعادته ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل (قوله المشتمل على التكرار)
وذلك لان كلامه من قوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ وقوله وكذلك لا يلزم من كونه غير
فرع الخ يغني عن الآخر (قوله لا يدفع الاعتراض) وذلك لان حاصل الاعتراض ان ما سبق
يغني عما هنا وهذا لا يدفع بان ما هنا لا يغني عما سبق كما هو حاصل الجواب وانما يدفع
لوبيه ان ما سبق لا يغني عما هنا وهو ليس كذلك فان قلت هل يأتي بيانه بان هناك زيادة قيد

فتكون تلك القياسات صحيحة
صحيحة بخلاف ما لو قيس
التفاح على السفرجل
والسفرجل على البطيخ
والبطيخ على القثاء والقثاء
على السرفانة لا فائدة للوسط
فيها لان نسبة ماء هذا البر
اليه بالطعم دون الكيل
والقوت نعم اعترض على
المصنف بان في قوله ههنا مع
قوله قبل ومن شرطه ثبوته
بغير القياس تكراراً
وأجاب بقوله لا يلزم من
اشتراط كونه غير فرع
اشتراط ثبوته بغير القياس
لانه قد يثبت بالقياس ولا
يكون فرعاً للقياس المراد
ثبوت الحكم فيه وان كان
فرعاً لأصل آخر وكذلك
لا يلزم من كونه غير فرع
أن لا يكون ثابتاً بالقياس
لجواز أن يكون ثابتاً
بالقياس ولكنه ليس فرعاً
في هذا القياس الذي يراد
اثبات الحكم فيه انتهى
ولا يخفى ان هذا الكلام
المشتمل على التكرار لا يدفع
الاعتراض وكيف يدفع
والمدرك واحد كما تقدم وقد
اقتصر الامام الرازي ومن
تبعه على المقول أولاً
والآمدى ومن تبعه على
المقول ثانياً أعني كونه غير
فرع فجعل المصنف بينهما

من غير تأمل واستروح بما اجاب به وتقييده للثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذ من كلام
الجواب في السلسلة كما بينه في شرح المختصر لاطائل تحتها وعلى تقدير اعتبارها فكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لان معنى

بخطه بتقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

بقليل ويصرح فيه بطلان ما ذهبوا اليه (وان لا يعدل عن سنن القياس) فاعلم ان سننه أي خرج عن منهاجه لا معنى

بقاس على محله تعذر التعدي
حيث قد كشادة خزعة قال
صلى الله عليه وسلم من شهد
له خزعة فحسبه فلا يثبت
هذا الحكم لغيره وان كان
أعلى منه رتبة في المعنى
المناسب لذلك من التعدي
والصدق كالصديق رضى
الله عنه وقصة شهادة خزعة
رواها أبو داود وابن خزيمة
وحاصلها أن النبي صلى الله
عليه وسلم أتباع فرسان
أعزاني فجعله البيع وقال
هم شهداء يشهد على فشهد
عليه خزعة من ثاب أي
دون غيره فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم ما جعلك على
هذا ولم تكن حاضر أمعنا
فقال صدقت بما جئت به
وعلمت أنك لا تقول إلا حقا
فقال صلى الله عليه وسلم من
شهد له خزعة أو شهد عليه
فحسبه هذا اللفظ ابن خزيمة
واللفظ أي داود فجعل النبي
صلى الله عليه وسلم شهادة
شهادة رجلين وذكر أهل
السيرة أن ذلك القوس هو
المعنى من خيل النبي صلى
الله عليه وسلم بالمرحز لحسن
صهيته (و) ان (لا يكون
دليل حكمه) أي الأصل
(شاملا الحكم الفرع)
للاستغناء حيث قد عن
القياس بذلك الدليل على

لا تستفاد مما سبق فلم يفتن ما سبق عما هنا قلت هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بذلك الزيادة لانه لو
الحقها بما سبق فقال ومن شرطه ثبوته بغير القياس ان لم يظهر له فائدة استغنى عن المقيد هنا
(قوله كشادة خزعة) قال شيخنا العلامة واعلم ان في جعل الاكشاف بشهادة خزعة
(وأقول) قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الاسلام ان منهاج
القياس ان يعقل المعنى في الحكم ويوجد في محل آخر يمكن تعديته اليه وان العدول عن ذلك
اما بان لا يعقل المعنى في الحكم أو بان يعقل المعنى لكن لم يتعد الى محل آخر أو ضم ذلك
بالتمثيل ورتبنا على ذلك اعتراضهما قول الشارح لا معنى لما علم أنه قد يكون معنى لا يتعدى وخطر
لنا في جواب اعتراضهما بذلك ان قول الشارح لا معنى له معنى لا معنى يتعدى لانه المتبادر من
المعنى في مباحث القياس ولان قوله لتعذر التعدي حيث قد يشعر به لان تعذر التعدي متحقق
بعدم تعدي المعنى سواء وجد في نفسه ام لا فاصلا حذف الصفة لقرينة ومثله شائع ذائع واقع
في أفصح النسخ وحيث قد قد قال غاية ما أثبتته مسلك التبيين والایماء المذکور ان على
الاكتفاء بشهادة خزعة التصديق والعلم المذکور ان أي الاستناد الى مجردهم في فهم حل
شهادته للنبي صلى الله عليه وسلم لظهور انهم ما بنفسيهما لا يليق كونهم ما سبب الاكتفاء مع
مشاركة غيره له في ما بل كون العلم بذلك الاستناد فيما ذكر والسبق اليه والاقراده هو
مقتضى سياق الخبر وهو الذي قرن به الحكم ألا ترى أن وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله عليه
الصلاة والسلام ما جعلك الخ يقتضى ان يكون معناه جعلي على ذلك مجردا في صدقتك الخ
فترتيب الحكم حيث قد ليس الاعلى على ما ذكره على ذلك وهو معنى استناده اليه في حل الشهادة
ومعلوم انه غير موجود في غيره من الصحابة وغيرهم اذا جاز من عداه لم يحمله مجردا ما ذكره على
الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض ان أحدا شهد له بعد ذلك لم يكن سننه مجردا ما ذكره على
ما علمه من قصة خزعة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السابق اليه اذ من أوضح المحال بعد سبق
خزعة سبق غيره وحيث قد قد قال الذي أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور ان
يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه وبذلك يعلم اندفاع
ما أطال الشيخ بإيراد ما تقر من أن الشارح لم يقصد تنفي المعنى على الإطلاق بل نفي المعنى
المتعدي والذي أفاده المسلك المذکور هو المعنى الذي لا يتعدى وهو محقق للعدول المذکور
ويعلم ان المعنى الذي يدل عليه مسلك الأیماء أهم من أن يقتضى القياس لتعديته عن محله أولا
لعدم تعديته ثم رأيت في حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزعة من الضرب
الثاني وهو ان يعقل المعنى لكن لا يتعدى الى محل آخر بناء على ان مقصد الاختصاص ليس
هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدي وهو تكريم خزعة لاختصاصه بفهم حل الشهادة
للنبي صلى الله عليه وسلم استنادا الى اخباره كما دلت عليه القصة والتعدي تبطل ذلك اه
وفيه تصريح بان الذي رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة ولا يخفى ان ما له هو وما
ذكرناه من انه الاستناد المذکور والسبق اليه واحد قتل (قوله فان الطعام يتناول الذرة
كالبرسواء) قال شيخنا الشهاب لا يخفى ان هذا الكلام انما يطابق ما مضى ان لو كانت العبارة
وان لا يكون موضوع دليل حكم الاصل أو متعلقه شاملا للفرع اه (وأقول) مطابقة هذا

بخطه بتقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

انه ليس جعل بعض الصور المشهولة أصلا بل بعضها يؤول الى من العكس مثاله ما لو استدلل على روية البر بحديث مسلم الطعام
بالطعام مثلا بمنزل ثم قيس عليه الذرة بجماع الطعام فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء

الكلام لما مضى أي قول المتن ولا يكون دليل حكمه الخ في غاية الوضوح فان لفظ الطعام هو
 لفظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم المذكور الطعام بالطعام الخ فقول
 الشارح فان الطعام أي لفظ الطعام الذي هو لفظ الدليل يتناول أي يشمل الذرة كالمصريح
 بان دليل حكم الأصل الذي هو البر شامل للفرع الذي هو الذرة أي مطابقة ورا ذلك فهذا
 الاعتراض لا متشابه إلا لفظة الفاحشة وكأنه توهم ان الطعام في قول الشارح فان الطعام
 يتناول الخ هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومعلقه وليس كذلك بل المراد به
 اللفظ كما قرر على انه لو أريد به المعنى حصلت المطابقة أيضا فانه اذا ندرج في موضوع الدليل
 ومعلقه كل من الأصل والفرع كان الدليل متناولا لهما لان اندراجهما في موضوعه ومعلقه
 فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما فالطابقة على هذا التقدير أيضا في غاية الوضوح
 وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل (قوله فمقابل المعنى على جواز دليلين على
 مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا) أي في دليل حكم الأصل الشامل لحكم الفرع يعني لا يمكن
 المقابل عدم اشتراط تقيده والالزم التحكم اذا لم يكن مدلولان للدليل على السواء فالقياس
 منتف لا تنفاه لازمه وهو التحكم قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب واللفظ الاول (وأقول)
 من البين ان دليل العلة دال على حكم الأصل قطعا اذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها
 معرفة للحكم المعين أو بعبارة عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دالا على الحكمين
 قطعا فمقابل في أحدهما يلزم ان يقال في الآخر انهم أي فيلزم أن يأتي هنا مقابل ما يأتي في قول
 الشارح لا يأتي هنا ممنوع (وأقول) يمكن دفع ذلك بالفرق بين المرضعين بان المقصود هنا
 اثبات حكم الأصل من هذا الدليل فاذا كان شاملا لحكم الفرع أيضا فلا وجه لجعل أحدهما
 أصلا والآخر فرع لان الحكمين تساو ياتي شمول النص لهما مع قصد اثبات حكم الأصل به
 فلم يزل مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلا فلا يجوز ذلك المقابل هنا اذ في مقام اثبات
 الحكم لا معنى لجعل أحد المشعولين لدليل أصلا للآخر بخلاف ما سيأتي فان المقصود فيه
 اثبات مجرد علة حكم الأصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الأصل بدليل آخر
 يخصه فكان للأصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد به الدليل اثباته بل
 مجرد اثبات علة حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الأصل فهو بمنزلة
 ما لو فحص للدلالة على ثبوت حكم الأصل بدون دلالة على علة حكمه وذلك لا يمنع صحة القياس
 باعتبار دليل آخر يخص الأصل كما سيأتي والحاصل ان جعل الشيء أصلا للآخر باعتبار دليل
 شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلا باعتبار دليل يخصه فان له معنى وان كان هناك
 دليل آخر يعمهما بناء على جواز دليلين فتأمل فانه ظاهر صحيح ان شاء الله تعالى فظهر وجه
 جريان ذلك المقابل ثم لا هنا فتأمل ثم قال شيخنا العلامة بل لو قيل هما مسألة واحدة ما بعد قال
 العضد الخ (وأقول) لما كان شموله حكم الفرع نارة بوجوب الخلل من جهة
 حكم الأصل مع قطع النظر عن العلة ونارة بوجبه من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الأصل
 جعل لهما مسألتين إيمان ذلك (قوله وكون الحكم متفقا عليه) أقول أي لا يقبل قطعا بدليل
 قوله بعد فان لم يتفقا الخ فاصله أنه ذكر أولا موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف

وسياق من شروط العلة
 ان لا يتناول دليلها حكم
 الفرع بعمومه أو خصوصه
 على المختار فقابل المعنى على
 جواز دليلين على مدلول
 واحد كما سيأتي لا يأتي هنا
 كما يفهم من العلاوة السابقة
 في التوجيه وأن المصنف
 بالنظر يدل الضمير الراجع
 الى حكم الأصل الحادث
 عنه في قوله دليل حكمه
 وفي قوله (وكون الحكم)
 أي في الأصل (متفقا عليه)
 والافتيحاج عند منعه الى
 اثباته فينتقل الى مسألة
 أخرى ويتشر الكلام
 ويقتضى المقصود (قبل بين
 الامنة) حتى لا يتأق المنع
 بوجه (والاصح بين الخصمين)
 فقط لان البحث لا يعدو هما
 (و) الاصح (انه لا يشترط)
 مع اشتراط اتفاق الخصمين
 فقط (اختلاف الامنة) غير
 الخصمين في الحكم بل
 يجوز اتفاقهم فيه كالتصمين
 وقبل يشترط اختلافهم فيه

فيخطه تتم عبارة العضد

فيه فالوضع الثاني قريب من المراد من الاول ولا اشكال في مثل هذا أصلاً وقوله هنا والا
فيحتاج الخ المتضمن اطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا يتأتى تحقق الانتشار في موضع
الاختلاف الا في لان طلب الاحتراز هنا عن الانتشار ليحقق موضع الاتفاق فلا يتأتى
ان الاصح في موضع الاختلاف لم يثبت اليه فتأمل (قوله ليتأتى للنصم الباحث عنه) فيه
امران * الاول قال شيخنا العلامة يؤخذ من توجيه الاقوال الثلاثة ان تاتي المنع شرط عند
الثالث مانع عند الاول وغير شرط ولا مانع عند الثاني الذي هو الاصح لكن تاتي المنع عند
اشتراطه يحصل بان يقول بعدم الحكم كل من عد الخصمين أو بعضهم فاشتراط اختلافهم
لا وجه له انتهى والقول الثالث هو المذكور يقول الشارح وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى
للخصم الباحث عنه والقول الاول هو المذكور يقول المتن قيل بين الامة والقول الثاني هو
المذكور يقول المتن والاصح بين الخصمين وانه لا يشترط اختلاف الامة (وأقول) غرضه
الاعتراض على الثالث في اشتراطه الاختلاف ويجاب بان مراده من اشتراط الاختلاف
اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أهم من اتفاقهم على عدمه أولاً فان قيل عبارته لا تدل على ذلك
قلنا سابقه واستدل له كالصريح في ذلك مع ان المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمرهين
لا يسوغ دعوى ان الاشتراط لا وجه له على انه يمكن أن يكون معنى قوله اختلاف الامة
اختلاف الامة في الجملة مع الخصمين كما تقول اختلف زيد مع عمرو أي خالفه ومخالفة الامة
للخصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ولاختلافهم فيه وحينئذ يندفع
الاعتراض بأن تاتي المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الامة بل هو ممكن مع اتفاقهم على
خلاف ما اتفق عليه الخصمان ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك وقوله غير الخصمين لا يتأتى
ذلك لان التقدير حينئذ اختلاف الامة غير الخصمين مع الخصمين وتخصيصه اختلاف من عدا
الخصمين في الجملة مع الخصمين وقوله وقيل يشترط اختلافهم فيه أي معهم ما واردة مثل هذه
المعاني من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل * وثاني ما قال الكمال
هذا لا يلتزم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى (وأقول) وجه عدم الالتزام ان اشتراط
الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه قول الشارح والافحتاج عند منعه الى اثباته
الخ وان التعديل بقوله ليتأتى للنصم الباحث عنه يدل على طلب عدم سد باب المنع فهم امتناعان
وقد أشار شيخ الاسلام الى دفع ذلك بان المراد تاتي منه من حيث العلة وان لم يات منه من
حيث هو أي فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو لسد باب المنع عن حكم الاصل فلا يتأتى التحكين
من منع علة حكم الاصل وقضية ذلك ان يكنى اختلاف الامة في العلة دون الحكم وقد يقال
حاصل هذا اطلب دفع المنع عن الحكم دون العلة وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح
كما صرحه بخلافه قد نستشكل معه هذه التفرقة لان المنع في كل يحوج الى الاثبات وقد يؤدي
الى الانتشار فلم يطلب دفع المنع في الاول دون الثاني اللهم الا ان يقال النافية الى الانتشار في
الاول اتم والوجه عندي في دفع ذلك ان يقال انه انما يرد لو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره
وليس كذلك بدليل قوله الا في فان لم يثبت على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات
العلة فالاصح قبوله فانه يحصل منه مع ما هنا ان الشرط أحد الامرين اما الاتفاق وأما الاثبات

يتأتى للنصم الباحث عنه
فانه لا مذهب له

وحدة فتدفع كون المراد بشرط الاتفاق انه الاولى والاقوى ويوجه بأنه أقرب الى ترك المنع
المؤدى الى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضى سد باب المنع قطعاً حتى ينافى التعليل بتأني منع
الخصم الباحث على ان التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقاً عليه فليتمأمل (قوله فان كان
متفقاً عليه بينهما الخ) قال الكوراني في آخر كلامه عليه هذا اذا اتفقنا على حكم الاصل فان لم
يتفقنا على ذلك ولكن قصد المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله
والحق ان في هذا الكلام تشاكساً وتكراراً أما التناقض فلانه قدم ان من شروط الحكم في
الاصل أن يكون متفقاً عليه هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما
فيه لان الاصل الذي هو محل الحكم ليس متفقاً عليه فالحكم بالاول واما التكرار فظاهر مما
ذكرنا انتهى (وأقول) بل الحق الواضح الذي لا ستره به انه لا تناقض ولا تكراراً ما اولاً فلما ذكرناه
من انه انما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا الايتا في جواز الاختلاف مع
القبول على الاصح وأما ثانياً فلان ما هنالك قد سبق فقوله هذا انه يشترط ان يكون متفقاً
عليه أي حيث اراد الاحتراز عن الوقوع في الانتشار أو حيث لم يرد اثباته بالدليل والافلا حاجة
الى الاتفاق وكان الكوراني نسي ما اشتهر في هذا الفن من حمل المطلق على المقيد وفي فن الميزان
من انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد وان من شروط التناقض الاتحاد في الشرط والقيد مع
وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا فانظر بعد ذلك زعمه ان الحق التناقض والتكرار وان
التكرار ظاهر مما ذكره (قوله ولكن لعلتين) تقديره مثلاً ولكن ثبت لعلتين فليس الطرف
صلة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظري يمكن كونه صلة الاتفاق لان الاتفاق نشأ بواسطة
العلتين امكن هذا لا يتأتى في مركب الوصف اذ لا يمكن الوصف بالاتفاق لعلته مع الاختلاف في
وجودها فالأقرب الاول قال شيخنا العلامة لا يصح ان القسم الثاني لعلتين أيضاً لعله كما هو
ظاهره فالصواب في التقابل ان يقال بعد ذلك قوله محتملتين فان منع الخصم عليه صلة المستدل لا
وجودها في الاصل فهو مركب الاصل وان منع وجودها في الاصل فهو مركب الوصف انتهى
(وأقول) السرفيما صنفه المصنف الاشارة الى انه لم يعتبر في التسمية بمركب الوصف وجود علة
الخصم كما يفهم من توجيهه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليلها بالكلمة كانت التسمية
بذلك بجملها اولاً لعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل (قوله أي بنائه) قال شيخنا العلامة
يشعر بأن مركباً في مركب الاصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أي ترتيب شيء على
آخر لاسيما التركيب ضد الافراد ثم ساق عن العضد ما يخالف ذلك (وأقول) قد بين الكمال ان
الشارح تابع في ذلك للائتمدي وانه أقرب مما سلكه العضد فراجع به بسقط ما أورده الشيخ
فان مجرد مخالفة العضد في مثل هذا خصوصاً مع متابعة مثل الائمدي مما لا محذور فيه ولا معنى
للاعتراض به بوجه والحاصل ان التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد
وابن الهمام فانه عند كل منهما معنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره والاختلاف بين الجميع في
مجرد بيان معنى التركيب والافسحى المركب في القسمين عند الجميع واحد وان هذه التسمية
اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن ان يقال في مركب الوصف ان حكم
الاصل يبنى على علةين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل (قوله أو اعله) أي أو كان متفقاً عليه

(فان كان) الحكم (متفقاً)
عليه (بينهما ولكن لعلتين
مختلفتين) كما في قياس حلي
البالغة على حلي الصبية في
عدم وجوب الزكاة فان
عدمه في الاصل متفق عليه
بيننا وبين الحنفية والعلة
فيه عندنا كونه حلياً مباحاً
وعندهم كونه مال صبيحة
(فهو) أي القياس المستقل
على الحكم المذكور
(مركب الاصل) سعى
بذلك لتركيب الحكم فيه أي
بنائه على العلةين بالنظر الى
الخصمين (أو) كان الحكم
متفقاً عليه بينهما (عله) يمنع
الخصم وجودها في الاصل
كما في قياس ان تزوجت فلانة
فهو طالق على فلانة التي
أزوجها طالق في عدم
وقوع الطلاق بعد التزوج
فان عدمه في الاصل متفق
عليه بيننا وبين الحنفية
والعلة تعليل الطلاق قبل
ملكه والحنفي يمنع وجودها
في الاصل ويقول هو تقييد
(فركب الوصف) سعى
القياس المستقل على الحكم
المذكور بذلك لتركيب
الحكم فيه أي بنائه على
الوصف الذي منع الخصم
وجوده في الاصل

(ولا يقبلان) أي القياسان
المذكوران في المنع الخصم
وجود العلة في القصرع
في الاول وفي الاصل في
الثاني (خلافا للخلافين) في
قولهم يقبلان نظر الاتفاق
الخصمين على حكم الاصل
(ولو سلم) الخصم (العلة)
المستدل أي سلم انه ما ذكره
(فثبت المستدل وجودها)
حيث اختلافه (أو سلمه)
أي سلم وجودها (المناظر
انتهض الدليل) عليه لتسليمه
في الثاني وقيل الدليل عليه
في الاول (فان لم يتقنا) أي
الخصمان (على الاصل)
من حيث الحكم والعلة
(ولكن رام المستدل اثبات
حكمه) بدليل (ثم اثبات
العلة) بطريق (فالاصح
قبوله) في ذلك لان اثباته
بمنزلة اعتراف الخصم به
وقيل لا يقبل بل لا بد من
اتفاقهما على الاصل
صونا للكلام عن الانتشار
(والصحيح) انه (لا يشترط)
في القياس (الاتفاق) أي
الاجماع (على تعديل حكم
الاصل) أي على انه معطل
(أو النص على العلة)
المستلزم تعديله لانه لا دليل
على اشتراط ذلك

بينهما ثابتا أو معلولا لانه أي عند المستدل فليس الطرف أيضا صلا للاتفاق افساده
وقوله يمنع الخصم وجودها في الاصل لا يعني ان منعه وجودها فيه صادق مع قوله ما بعدهما
فمنع الحث في المثال وجود التعليق في الاصل لا يقتضي انه علة عنده فانه في الواقع غير علة
لعدم الوقوع عنده والاختلاف في الفرع في المثال وقد ظهر من هذا ان من جملة ما يميز مركب
الوصف عن مركب الاصل ان المعترض لا يتعرض في مركب الاصل بمنع وجود العلة في
الاصل بخلافه في مركب الوصف وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الكمال هذا ومن ارادته في انطباق
كلام المصنف على المثال المذكور (قوله ولا يقبلان) أي لا يثبتان على الخصم
كان اشتراط الاتفاق وغيره مما تقر للنهوض على الخصم اما مجرد ثبوت الحكم في حق الفائز
ومقاديره فيمكن فيه ثبوت حكم الاصل وعلة بطريق يقول به كما أشار اليه في شرح الورقات
لا يقال الحكم بعدم القبول مع ان الخصم يمنع وجود العلة في الاصل في مركب الوصف بنفسه
قوله الاتي فان لم يتقنا على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة والاصح
قبوله فانه في ذلك قدم منع الخصم وجود العلة في الاصل أيضا مع ان القياس مقبول أي ناهض
على الخصم لانه يقول لا منافاة لان الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على
الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الاصل بدون اثبات المستدل لها والكلام هناك مع اثباته
لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين (قوله حيث اختلافه) قال شيخنا الشهاب أي وهو
الفرع أي اثبتنا في الفرع هذا امر اده فيما يظهر انتهى ويخالفه قول شيخ الاسلام قوله وجودها
أي في الاصل أو الفرع انتهى وأظن ان ما قاله شيخنا أوجه (قوله فالاصح قبوله) قال شيخنا
العلامة هذا الا ان لم يجعل اتفاق الخصمين شرطا (وأقول) قد تقدم جواب ذلك بما علم
منه الملامة وعدم المناقاة بين الموضوعين وان أحدهما قرينة على المراد من الآخر ويتحصل من
مجموع الموضوعين ان الشرط عند المصنف أحد الأمرين من الاتفاق أو الاثبات وهذا موافق في
المعنى لعبارة العضد المذكورة كما لا يخفى وان الاصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لا كفته
بالاثبات المذكور وقوله وان مقابله يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكره بذلك كله
يظهر سقوط ما أطال به وما زعم من عدم الملامة وما دل عليه قوله ويدل على ان القبول من
رام الاثبات معنى على عدم اشتراط الاتفاق قول العضد الخ من ان القبول مبني في كلام
المصنف على اشتراط الاتفاق وكأنه توهم ان قوله فان لم يتقنا الخ تفريع على اشتراط الاتفاق
وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لدفع المناقاة بين الموضوعين
فراجع (قوله والصحيح انه لا يشترط الاتفاق على تعديل حكم الاصل أو النص على العلة)
أقول فيه أمران أحدهما ان ظاهره ان المراد نص الشارع على نفس العلة لا على انه معال
وبذلك يشعر قول الشارع المستلزم لتعديله وقد نقلوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية
للهمدي لا يشترط في الاصل أن يكون قد انعقد الاجماع على ان حكمه معال أو ان ثبت علة
عينا بالنص وخالف فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عينه ذلك
الحكم أو ينعقد الاجماع على كونه معال انتهى وظاهر من نص الشارع ان هذا ليس قول بشر
لاقتصاره على نقل ما سبق عنه والثاني ان يقال ان يقول هذا يغني عنه قوله قبله فان لم يتقنا

قبل قوله وأقول قد تقدم بيان في هوامش النسخ بخطه

الى فالاصح قبوله فانه يفيد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم الا ان يجاب بأن المراد في ذلك
 انهم لم يتفقوا على ان العلة كذا مع اتفاقهم على ان الحكم معلل وفي هذا انهم لم يتفقوا على ان
 الحكم معلل (قوله بل يكفي اثبات التعليق بدليل) أقول هذا راجع للمثليتين فاثبات التعليق
 في الاولى يعني اثبات ان الحكم معلل أي وان علمته كذا لان مجرد اثبات ان الحكم معلل بدون
 تعيين العلة لا يتم به القياس فليست اصل واثبات التعليق في الثانية بمعنى اثبات ما هو العلة (قوله
 وقد تقدم انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول الذي يظهر لي ان ما هنا وما هنا للمثليتين
 مختلفتان لا متحدتان فان الاتفاق على وجود العلة في الاصل غير الاتفاق على ان الحكم معلل
 وغير النص على العلة وبما يدل على اختلافهما بل يصرح به قول الشارح هناك بل لا بد بعد
 الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علمته كذا انتهى في صور ما هنا بالالاتفاق
 على عين العلة ويمكن حل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله على وجود العلة وجود العلة المعينة
 وهو معنى قول الشارح ان علمته كذا وقد صور ما هنا بالاتفاق على ان حكم الاصل معلل ولا شبهة
 ان أحد الاتفاقيين مباحين للآخر وذلك يستلزم تباين المثليتين غاية الامر ان في اشتراط الاتفاق
 على ان الحكم يستلزم في اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس وحيث قد ظهر ان قول
 الشارح وانما فرق بين المثليتين الخ اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان هاتين المثليتين
 متساويتان يصح تعلقهما بكل من الاصل وحكم الاصل فكان ينبغي جمعهما في محل واحد
 وحاصل الجواب اما انه ذكر في كل محل ماله به مزيد مناسبة وهو المراد بقوله المناسبة للمثليتين أي
 لمزيد مناسبة ما في كل محل له وبين ذلك ان قوله ولا الاتفاق على وجود العلة فيه أنسب بالاصل
 لانه الذي يوصف بوجود العلة فيه فانه محلهما وهي وصفه القائم به فلذا ذكر فيه وان قوله
 لا يشترط الاتفاق على حكم الاصل أنسب بحكم الاصل لان التعليق يتعلق به ابتداء فلذا ذكره
 فيه وأما ان كلام المثليتين مناسب لكل من المثليتين فذكر في كل محل مسألة لوجود المناسبة
 بينهما ما هو المراد بقوله المناسبة للمثليتين أي لان كلا يناسب المثليتين فأي واحدة ذكرت في
 محل حصلت المناسبة في ذكرها في غيره سؤال آخر وهو ان احدهما انفي عن الاخرى كما
 أشرنا اليه لاستلزامها باها كما أشرنا اليه فلم يصرح به ما جيبا وهذا لا يشله قول الشارح
 اشارة الى السؤال وانما فرق بين المثليتين ويجاب بانه صرح به ما جيبا اهما ما بكل واحدة
 ومافيهما من الخلاف وبهذا يجاب أيضا عما يقال ان كلامهما انفي عن في اشتراط النص على
 العلة فتأمل (قوله وجود تمام العلة) أقول فائدة تمام التأكيدي ودفع توهم الاكتفاء بغالب
 أجزائه اوارادة العلة الناقصة وهو بعض اجزاء العلة (قوله من غير زيادة أو معها) أقول
 المراد الزيادة فهو الشدة أو القطع اذ لا يتصور الزيادة باعتبار نفس العلة على ما سيأتي بيانه
 (قوله وعادل كما قال ابن الحاجب ان يساوي في العلة علة الاصل لا يهاهما ان الزيادة
 تضر) قال شيخنا العلامة ان قبح هذا الابهام هو ان يضاف قول المصنف في حد القياس
 لمساوئه في علة حكمه فيضرب فيه تلويح الاولى منه انتهى وقال الكوازي مائنه وانما عدل
 عن عبارة ابن الحاجب وهي تساوي الفرع في العلة لعلة الاصل لا يهاهما عدم جواز الزيادة
 مع انهما لا تضر كما في قياس ضرب الوالدين على التأنيب وهذا كلام قليل الجدوى لان مختار

بل يكفي اثبات التعليق
 بدليل وقد تقدم انه لا يشترط
 الاتفاق على وجود العلة
 خلافا لمن زعمه وانما فرق بين
 المثليتين لمناسبة المثليتين
 (الثالث) من أوجه كان
 القياس (الفرع وهو المحل
 النسبة) بالاصل (وقيل
 حكمه) وقد تقدم انه
 لا ينافي قول كالاصل بأنه
 دليل الحكم (ومن شرطه)
 أي الفرع (وجود تمام العلة)
 التي في الاصل (فيه) من غير
 زيادة أو معها كالاصل في
 قياس التبعيد على الخبر
 والأيضا في قياس الضرب
 على التأنيب لتعدي الحكم
 الى الفرع وعادل كما قال
 عن قول ابن الحاجب أن
 يساوي في العلة علة الاصل
 لا يهاهما أن الزيادة تضر فان
 كانت أي العلة (قطعية)
 بان قطع بعلة الشيء في
 الاصل

ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شئ بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا تنفع فيما فعله المصنف وقال امام الحرمين في البرهان صار معظم الأصوليين الى ان هذا ليس معدودا من القياس قال الغزالي في المستصفى بعد تسميته هذا قياسا لعدم توقفه على فكر واستنباط وأما اذا كان المسكوت مساويا لا منطوق فرعما اختلفوا في تسميته قياسا وقال الامام في المحصول شرط الفرع ان يحدد فيه علة الاصل من غير تفاوت البتة لافي الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى (وأقول) اما ما أورده شيخنا فجوابه تسليم وجود ذلك الابهام في حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف هنا ومن يتبعه بسلامته من هذا الابهام كما هو ظاهر فان ترك الامر المستحسن في موضع لا يقدح في حسن ارتكابه في موضع آخر كما لا يخفى والحاصل ان الاحتراز عن الابهام وان ضعف أرجح من تركه قطعا وان مراعاته في أحد الموضعين أو المواضع أمر مستحسن وان أهمل في غيره على ان في العدول هنا تقييد القطن على المراد في بقية المواضع وغير القطن لا اعتبار به (فان قلت) فلم أثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهذا عكس (قلت) لان التعريف كثيرا ما يتساهلون فيه وقد يكون رسميا وبالاعم والاضح فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه الى عمله على المساهلة وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فانه يتم ضبطها وتجزئها فكان التنبيه في بيانها أم وأولى وأما تقييد الشيخ بإداة الشك في قوله ان صح هذا الابهام فليس في عمله فان حقيقة المساواة تنافي الزيادة فاعلم ان المساواة ان لم يتبادر منها حقيقة المتنافية للزيادة فلا أقل من ان يتوهم منها ذلك اذ التوهم ليس الا مجرد تجويز الشئ وتجويز ارادة المعنى الحقيقي للفظ ولو بالنظر لبعض مخاطبين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف في صحة ذلك الابهام لاسيما وقد علمت مما سبق من الكوراني خلافا في ان مفهوم الاولى من باب القياس (فان قلت) مذهب ابن الحاجب ان مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع لهذا الكلام (قلت) ستعلم قريبا جواب هذا وأما ما قاله الكوراني فهو في غاية السقوط والفساد فاما قوله وهذا كلام قليل الجدوى فهو مبني على هذه المقدمات التي ذكرها وسينبئ فسادها فلا اعتبار به وأما قوله لان مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شئ بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فاما ما ذكر من ان ما ذكر مختار ابن الحاجب فان اراد أنه عنده ليس بقياس مطلقا فهو باطل لان ابن الحاجب لما استدلل على مختاره بقوله لنا القطع بذلك أي بإفادة تلك الصيغة لغير شرع القياس قال المولى التفتازاني ان قوله قبل شرع القياس إشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة والا فلا نزاع في أنه الخلق اقرع باصل مجامع الآن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير اقتضار الى تطور واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى وان اراد انه عنده ليس بقياس شرعي فهو مسلم لكنا لانعلم أن الزيادة انما تتصور في المفهوم بل تتصور في غيره أيضا وهذا ما قال ابن الحاجب في شروط الفرع وتبعه البعض منها أن يساوى في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس قال وأن يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى قال المولى التفتازاني ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الاصل

لان المراد به عدم الاختلاف في عين الحكم وجنسه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الابدان فقولنا فيما يقصد من عين أو جنس إشارة إلى أنه لا يتوجب المساواة في شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى فان قوله والمراد بالعينية الخ راجع للعينية في كل من العلة والحكم لما هو ظاهر وقد صرح في ذلك بأنهم ما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك وهذا هو مراد المصنف بالزيادة في هذا المقام لزيادة الكمية بخصوصها فإنه لم يقيد بها بل الكلام في صحة ارادة زيادة الكمية ههنا لان الجزء الموجود في أحدهما دون الآخر ان كان معتبرا في العلة فلم توجد بقاها فيهما فيمتنع القياس وان لم يكن معتبرا فيهما فلم تتصور زيادة العلة في أحدهما وقد يقال لا مانع من اعتبار الشارع في العلة بماله اجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من اجزائه كجموع اثنين وجموع ثلاثة وهكذا فتصور الزيادة بالكمية في أحدهما دون الآخر فأمل واذا علمت ذلك علمت ان استدلاله بقوله لان محتمل ابن الحاجب الخ حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

فان هذا الدليل بمنزل عن مطلوبه كما لا يخفى وعلت بطلان قوله فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب اذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف وقوله ولا تنفع فيما فعله المصنف اذ قد بان أنه نافع أي تنفع وأما ما ذكره من ان المصنف تبعه في اختيار ما ذكره وهو باطل بالتردد مع قول المصنف في صدر هذا الكتاب ثم قال الشافعي والامان أي امام الحرمين والامام الرازي دلالة أي مفهوم الموافقة قياسية وقيل لفظية الخ فإنه نص في اختيار الاول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لامامه الشافعي والامانين وأخر الثاني وحكام بصيغة التضعيف ومع قوله في غير هذا الكتاب كنسج المنهاج مانعه الحالة الثانية ان يدل الخطاب على الحكم بمفهومه فاما أن يكون مادل عليه بالمفهوم لازما عن مفردا وعن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقضي لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم عن المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا ثم قال الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق للمدلول ذلك المركب في الحكم الى ان قال واختلقوا في دلالة النص عليه هل هي لفظية أم قياسية والذي عليه الجمهور انها قياسية قال الشيخ أبو إسحق في شرح الامع وهو الصحيح لان الشافعي سمى القياس الخلي انتهى فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فبالتشعير أي سند الكوراني بعد هذا فيما نسب اليه واذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب في اختيار ما ذكره وبطلان قوله ولا تنفع فيما فعله المصنف على أنما لو سلمنا أن مختار المصنف ما ذكره ترجح تعبيره بموافقة سائر الاقوال فان ما وافق سائر الاقوال أولى لانه أفيد وانفع لما هو معلوم فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفع أي تنفع وأما قوله قال امام الحرمين في البرهان صار معظم الاصوليين الى أن هذا ليس معدودا من القياس واستدلاله بكلامه هذا فليس بشئ بعد ما تبين من أن مختار المصنف خلافه وان الزيادة غير منحصرة في مفهوم الموافقة بل هي متصورة في غيره كما تقدم على ان نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف في شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم وكذا يقال في قوله قال

الاصل قطعيًا أو ظنيًا في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق فالصواب أن جعل
 الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لأن قطعية العلة بالمعنى الذي ذكره انما يقتضي قطعية
 القياس أعم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونها فقد قال الاستوى في شرح المنهاج ما نصه
 هذه المسئلة قررنا الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيما نقول
 الكلام عما في أمرين أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فأما القياس نفسه وهو
 اللاحق والتسوية فقد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا فالقطعي كما قاله في الحصول يتوقف على
 مقدمتين أحدهما العلم بعلة الحكم والثاني العلم بحصول مثل تلك العلة في الفرع فإذا علمهما
 الجتمد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعًا به أو مظنونًا ثم مثل له أعني الامام
 بقياس تحريم الضرب على تحريم التأقيف فإنه قياس قطعي لاننا نعلم ان العلة هي الايداء ونعلم
 وجودها في الضرب ولكن الحكم هو ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم
 نقله عنه فتخلص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله أننا قطعنا
 باللاحق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون وأما القياس الظني فهو أن نكون إحدى
 المقدمتين أو كليهما مظهرًا منتهيًا (فان قلت) بين المقدمة الاولى وهي العلم بعلة الحكم وظنية
 الحكم تضاف اذ يلزم من ظنيته ظنية العلة اذ لا يتصور أن يكون هو مظنونًا وعلة قطعية (قلت)
 لاننا لم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلة بمعنى ان هذا الحكم الذي ظن لا يمكن أن
 تكون علة الا كذا أي ان كان الحكم مظهرًا فليست العلة الا ذلك فتأمل * والامر الثاني
 أن جواب النظر الذي ذكره واستدل به مع كونه مناقشة في التمثيل أنه يجوز أن يكون مبنى
 تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بالغناء المخصوصة فهو قوله عليه الصلاة والسلام كل
 من كره ومبنى ما ذكره العضد كائن الحجاب قطع النظر عن تلك القرائن على انه يجوز أن يكون
 الشارح قصد به هذا التمثيل ردًا ما قاله فأنقطع باطلاعه على ما قاله ومخالفه عن قصد فتأمل
 (قوله فان كان دليله ظنيًا كان حكم الفرع كذلك) اشارة الى ان قطعية القياس لا تستلزم قطعية
 الدليل وقد سبق إيضاحه في كلام الاستوى (قوله أو ظنيته بقياس الادون) فان قلت كان
 القياس ان يقول قطعي قلت اكنى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل الى افادة فائدة زائدة
 (قوله بأن ظن عليه الشئ في الاصل وان قطع بوجوده في الفرع) أقول بقي ما اذا قطع بعلة
 الشئ في الاصل وظن بوجوده في الفرع وظاهره من قبيل الظن فانظر لم تركه الشارح ويمكن أن
 يجاب بحمله على التمثيل كما هو عادته تبعًا للرافعي والنووي وحكمة عدم تصرحه بذلك بعده
 اذ به عند أن يعلم قطعيًا ان علة الاصل كذا ويظن وجودها في الفرع فقط لان الفرع أمر
 معلوم متين والغالب فيها هو كذلك الا حاطة بصفاته نقيضًا وانما فلي تأمل (قوله فأدونية
 القياس من حيث الحكم الى آخره) هذا واضح في خصوص هذا المثال والافقديكون القياس
 ظنيًا ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الاصل نحو اشدية العلة أو أظهرية في الفرع
 فالوجه ان القياس الظني قد يكون أولى او مساويًا كما سيأتي ايضاحه أخذ من كلام الهندي
 (قوله والاول أي القطعي الى آخره) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الاقية ثلاثة أولى ومساو
 وأدون الخ وأقول ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح في الكلام على

فان كان دليله ظنيًا كان
 حكم الفرع كذلك (أو)
 كانت (ظنية) بأن ظن
 علة الشئ في الاصل وان
 قطع بوجوده في الفرع
 (قياس الادون) أي فذلك
 القياس ظني وهو قياس
 الادون (كالتفاح) أي
 كقياسه (على البر) في باب
 الربا (بجامع العلم) فإنه
 العلة عندنا في الاصل
 ويحتمل ما قبل انهما القوت
 أو الكيل وليس في التفاح
 الا العلم بثبوت الحكم فيه
 ادون من ثبوته في البر المشتمل
 على الاوصاف الثلاثة
 فادونية القياس من حيث
 الحكم لان حيث العلة
 اذ لا بد من قيامها كما تقدم
 والاول أي القطعي يشمل
 قياس الاول والمساوي
 أي ما يكون ثبوت الحكم
 فيه في الفرع أولى منه في
 في الاصل أو مساويًا
 كقياس الضرب للوالدين
 على التأقيف لهما وقياس
 احراق مال اليتيم على أكله
 في التحريم فيهما

مفهوم الموافقة من ان القياسين يكونان في القطعي والظني لا يتجه غيره اذ لا يخفى انه يمكن ان تكون العلة ظنية في كل من الاصل والفرع لكنها في الفرع اتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم فيه أولى ويكون القياس ظنيا مع انه قياس أولى أو فيه ما على السواء فيكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل وبكون القياس ظنيا مع انه قياس مساويا لا يخفى انه لو عكس تمثيل المصنف للادون أعنى قوله كالتفاح الى آخره بان قياس البر على التفاح يجامع الطم لكان ذلك من قياس الاولى قطعيا مع انه ظني لا يقال لا يصح قياس البر على التفاح لكون البر منصوصا عليه لانه قول والتفاح منصوص عليه بقوله اطعام بالطعام الحديث والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع ان المصنف مثلي بقياس التفاح على البر والقياس القاسم من افراد القياس أيضا كما تقدم في الكلام على التعريف والحاصل ان الوجه ان كلام الادون والمساوي يكون من أقسام الظني أيضا لا تقرروا حيث يشكك حصر المصنف الظني في الادون حيث قال وان كانت ظنية فقياس الادون وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى الا أن يريد انه قد يكون قياس الادون أو ان هذا اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقا دون وقد وقع في كلام الهندي ان الظني أيضا ينقسم الى الاولى والمساوي وجعل الادون غيرهما فانه قال في المسئلة السادسة المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة وكل واحد من هذين النوعين ينقسم الى قطعي والظني أي ما يعرف قطعيا انه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف ذلك ظنا وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه انتهى باختصار بسط كبير في تقرير هذه الاقسام وأمثلة او غير ذلك لا يقال قد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث احتمال ان تكون العلة غير ما ظن انه العلة من الاوصاف الموجودة في الاصل دون الفرع وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث ان المعنى المعامل به اتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فكلام المصنف والشارح باعتبار المعنى الاول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف ألا ترى الى قوله فانه العلة عندنا في الاصل ويحتمل ما قبل انها القوت أو الكيل الى ان قال فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر المشتغل على الاوصاف الثلاثة قادية القياس من حيث الحكم لامن حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم وقول المصنف في شرح المنهاج قلنا هو أي التفاح مساوية أي للبر في الطم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لان البر مكمل مقتات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطم والثابت على كل الاحتمالات اقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى وحيث يشكك في الاتفاق ثبوت الاولوية أو المساواة بالاعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهما في بحث المفهوم كما تقرروا لانه قول كون كلامهما باعتبار الاول لا يقتضي تخصيص الظني بالادون اظهروا ان الاولوية تصور فيه مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كالتين فالوجه جريان كل من الادوية والاولوية فيه باعتبارين ثم قد يجمع الاعتباران بان يشغل الاصل على جميع الاوصاف المحتملة للعلة دون الفرع ويكون المعنى الذي ظن عليه اتم وأقوى في الاصل منه في

(وتقبل المعارضة فيه) أي في الفرع (باعتراض نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار) وقيل لا تقبل والا لا تقبل من نصب المناظرة أذ يصير المعارض مستلزما وبالعكس ٢٦ وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل في دالاه إلى غيره

وأجيب بأن القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لا إثبات مقتضاها المؤدى إلى ما تقدم وصورتهما في الفرع أن يقول المعارض للمستدل ما ذكر من الوصف وأن يقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده مثال النقيض المسح ركن في الوضوء فيسبغ ثلثه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يسبغ ثلثه كسح الخلف ومثال الضد الوتر واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فيجب كالشهادة فيقول المعارض مؤقت مؤقت صلاة من الخمس فيستحب كالقبر وأما المعارضة بقتضى خلاف الحكم فلا تقدر قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليقين الغموس قول يأثم قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد الباطل يظن به حقيقته فيوجب التعزير كشهادة الزور (والمختار) في دفع المعارضة المذكورة زيادة على دفعها بكل ما يترتب

الفرع فإن الادوية حيثما لا اعتبار بين كمال الأولوية في عكس مثال المصنف المذكور بالاعتبارين أيضا كما هو ظاهر وقد يفرقان كمالو كان ذلك المعنى أتم وأقوى في الفرع منه في الأصل مع عدم اشتغال الأصل على جميع تلك الأوصاف فإن الادوية حيثما لا اعتبار الأول دون الثاني وكما لو قطع بعلمية الشيء في الأصل ووطن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فإن الادوية حيثما لا اعتبار الثاني دون الأول لا يقال كلام المصنف والشارح في تفسير الظني لا يشمل هذا القسم لاعتبار المشارحة ظنية علمية الشيء في الأصل لا نأقول أراد الشارح مجرد التمثيل فقولنا بان معنى كان بدليل مقابلة الظني للقطعي الذي اعتبر فيه القطع بعلمية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع وقد ينفقان كما لو قطع بعلمية الشيء في الأصل ووطن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى منه في الأصل فإنه لا أدوية هنا بواحد من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى في الفرع واحتمال عدمه وهذا اعتبار آخر للادوية لا مانع من ثبوته في شيء آخر وهو أن الادوية بالاعتبار الثاني تصور في القطعي بأن يكون المعنى في المقطوع بعلمية في الأصل وبوجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دون في الأصل فهذا الاعتبار هذا القسم في القطعي ويمكن أن يجاب بأنه لا مانع من اعتباره إلا أن تركه لعدم مناسبة في مقابلة الظني لأن الكلام فيه إنما هو بالاعتبار الأول للادوية والادوية في القطعي هنا انما هي من قبيل الاعتبار الثاني في الظني المتروك هنا كما لا يخفى (قوله وتقبل المعارضة بقتضى نقيض أو ضده إلى آخره) أي بأن يأتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد ما دل عليه قياس المستدل كما في أمثلة الشارح قال المصنف ورأى وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثله بما إذا قبل الوتر واجب لانه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالشهادة فيقول المعارض مؤقت مؤقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر والحق أنه لا حاجة إليه لأن إقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الاضداد وإن لم يكن متعينا لأنه إذا نفي سنية التكرار في المسح يلزم أحد الاحكام الباقية من الإباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى (وأقول) هذا من تغييره في وجوه الحسان وذلك لأن مقصود المصنف بيان أن المعارض قد يفيده مجرد النقيض ولا يترتب شيء من الاضداد بعينه وقد يفيده أحد الاضداد بعينه ويبان ذلك أمر مستحسن تضمنه تفصيل المطلوب وإيضاحه بحيث ينقطع عنه التوهم وتنجوز المعارضة بقتضى النقيض لا يستلزم تجويزها بقتضى الضد إذ قد يعقل بينهما فرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يترتب هذا الأمر المستحسن لما ذكر بأنه لا حاجة إليه (قوله ولا يقوم القاطع) معطوف على وجود تمام العمل عطف مصدر مؤول على مصدر صريح فيقوم منصوب بأن وليس من مواضع شد وتقديرها تقدم المصدر المؤول بأن والفعل واعلم أن القاطع قد يشمل الإجماع حيث يكون قطعا كما يعلم مما سبق في معناه وأما حيث لا يكون قطعا فينبغي أن تمنع القياس أيضا كغير الواحد دلالة لا ينقض عنه نعم فيما إذا كان مكتوبا نظرا لتمامه (قوله وإلا أو الأصل الخ) أقول معناه واتسكن مساواته للأصل ومساواة

على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض يرجح مما يأتي في محله حكمه

ثم عين العمل بالراجح وقيل لا يقبل لأن المعبر في المعارض حصول أصل الظن ٢٧ لا مساواة لظن الأصل لا نقاء العلم بها

وأصل الظن لا يندفع
بالترجيح (و) المختار بناء
على قبول الترجيح (أنه)
لا يجب الإيماء إليه في
الدليل) ابتداء وقيل يجب
لأن الدليل لا يتم بدون دفع
المعارض وأجيب بأنه
لا معارض حيث قد فلا
حاجة إلى دفعه قبل وجوده
وهذه المسئلة ذكرها
الآمدى ومن تبعه في
الاعتراضات وذكرها هنا
أنسب لأنها تؤول إلى شرط
في الفرع وهو أن لا يعارض
كما عساه الآمدى
هنا وجهه أن الدليل
لا يثبت المدعى إلا إذا سلم
عن المعارض (ولا يقوم
القاطع على خلافه) أي
خلاف الفرع في الحكم
(وفاقا) إذا صحته للقياس
في شيء مع قيام الدليل
القاطع على خلافه (ولا)
يقوم (خبر الواحد) على
خلافه (عند الأكثر)
فيقدم عندهم على القياس
كما تقدم في مجته (وليسوا)
الفرع (الأصل) وحكمه
حكم الأصل فيما يقصد
من عين أو جنس (أي عين
العلة أو جنسها بالنسبة
إلى الأقل وعين الحكم
أو جنسه بالنسبة إلى
الثاني مثال المساواة في

حكمه لحكم الأصل فيما ذكره فإما هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط
نفس المساواة لأنها تقدمت ويؤيدان المراد ذلك تعبيره بصيغة الأمر دون تعبيره بنحو ومن
شرطه كذا أو أن يساوي إلى آخره وحاصله أنه شرط فيما ذكره المساواة وشرط هذا كونها
فيما ذكره فلا تكرار في هذا الكلام بوجه ولا حاجة إلى أن يقال ذكر المساواة هنا توطئة لذكر
هذه الزيادة فتأمل ذلك فأنه في غاية الحسن والدقة (فإن قلت) اشتراط كون المساواة فيما ذكر
معلوم من اشتراط المساواة المقادير اشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه (قلت) ممنوع لأنه
لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس
بل قد يسبق الذهن إلى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لأن المتبادر من اعتبار وجود
تمامها وجود شخصها الكنه لا يمكن لاعتبار المحل في الشخص فلا أقل من اعتبار المصنف لأنه
أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى فليست أمثل (فإن قلت) لم يرد ذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم (قلت)
لأن أفرادها بالذات كراهم وأدل على مزيد الاعتبار أن جعل الشيء مطاوعين أبلغ في الاعتبار من
جعله واحدا وبذلك يظهر اندفاع ما سياتي عن الشارح (فإن قلت) أي فائدة في هذه الزيادة (قلت)
دفع توهم اعتبار التفاوت الذي قد يقع في أفراد العلة فينبغي هنا حيث عبروا بالمعنى أي النوع
وبالجنس أن المراد وجود تمام العلة نوعا كانت أو جنسا من غير اعتبار التفاوت الواقع في
أفرادها وأعلم أن قول المصنف من عين أو جنس معناه من عين العلة أو جنسها وأصرح غيره
بهذه الإضافة وإذا جلت على البيانية اندفع ما نقله السكال عن شيخه السكال ابن الهمام من
الاعتراض عليهم وكذا يقال في الإضافة بالنسبة للحكم فراجع ما نقله مع ما قلناه (فإن قلت) من
أين يعلم أن المراد بالعين هنا النوع قلت من استحالة إرادة الشخص لأن المعنى إنما يتشخص
بعماله فإذا الشخص الذي في الأصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كما لا يخفى فتأمل (قوله)
فإنما هو وجوده في الشيء أي فإن الشدة المطربة بالوجود في الفرع معلوم أن المراد نوع
الجزء إذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة بالوجود فيه نوعا أيضا
لا شخصها ووجوده في الشيء بعينه نوعا لا شخصها أي نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لأن
من جملة تشخصات النوع المحل الذي هو خصوص الجزر وهو مفقود عن الشيء (قوله) فإنها
جنس لا تلافهما قال شيخنا الشهاب لو قال لا تلافهما كان أولى لأن نوع الجنائية اتلافان
لا تلاف واحد منسوب إلى شيئين انتهى (وأقول) ليس في العبارة ما يقتضي أنه اتلاف واحد
فإن لفظ الاتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لأنه من صيغ العموم وإنما كانت الجنائية
جنسا للاتلافين بخلاف الشدة المطربة لأن اتلاف النفس واتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة
فكان المقول عليهما جنسا بخلاف الشدة في الجزر والشدة في الشيء فأنهما متماثلان بالحقيقة
فيكون المقول عليهما نوعا وكذا الكلام في كون الولاية جنسا للولاية النكاح والمال وكون
القتل نوعا للقتل بالحد والقتل بالمثل وقدم من قوله بجامع الجنائية أن علة الحكم في كل
من الأصل والفرع الجنائية لا اتلاف النفس واتلاف الطرف إذ لو كانت العلة في الأصل
اتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة في الفرع فهو أعني قوله بجامع الجنائية
الخ مانع لأن توهم من قوله فأنما جنس لا تلافهما أن العلة خصوص الاتلافين وبذلك يندفع ما

عين العلة قياس الشيء على الجزر في الحرمة بتمام الشدة المطربة فأنما هو وجوده في الشيء بعينه نوعا لا شخصها ومثال المساواة

في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت ٢٨ القصاص بجامع الجنسية قائم باجنس لاثلافهما ومثال المساواة

في عين الحكم قياس القتل
بمنقل على القتل بمعد في
ثبوت القصاص فانه فيهما
واحد والجامع كون
القتل عمدا عدوانا ومثال
المساواة في جنس الحكم
قياس بضع الصغيرة على
مالها في ثبوت الولاية للاب
أو الجلد بجامع الصغر فان
الولاية جنس لولايته
النكاح والمال فان
خالق المذكور ما
ذكر أي لم يساوه فيما
ذكر (فسد القياس)
لاتقاء العلة عن
الفرع في الاول واتقاء
حكم الاصل عن الفرع في
الثاني على ان اشتراط
المساواة في العلة مستغنى
عنه بما تقدم من اشتراط
وجود مقام العلة في الفرع
ولو قال هناك من عينها أو
جنسها المقصود بالذ كر هنا
لوفي به مع السلامة من
التكرار ومن الوقوع فيما
عدل عنه هناك من لفظ
المساواة وصيغة ابن
الحاجب ان يساوي في
العلة علة الاصل فيما يقصد
من عين أو جنس وان
يساوي حكمه حكم
الاصل فيما يقصد من عين
أو جنس (وجواب المعترض
بالخالفه) فيما ذكر (بيان
الاتحاد) فيه مثاله ان يقيس

أورده الكمال فتأمل (قوله أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب يريد أن المخالفة
في الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لانها المغايرة في بعض
الصفات فبين ان المراد بها هنا ما قاله (قوله على ان اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه
بما تقدم) (أقول) قد ذكرنا جواب هذا قريبا فراجع (قوله ولو قال هناك من عينها أو جنسها
الخ) قال شيخنا الشهاب يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بياناً لمقام العلة والجنس ليس
نفس المقام انتهى (وأقول) كأن ما قاله مبني على ما توهم من ظاهرا لاضافة من أن المراد
بجنس العلة الجنس الذي فردم العلة وليس كذلك لان الاضافة بيانية والمراد ان الجنس الذي
هو العلة فيكونه نفس المقام لا اشكال فيه فتأمل (قوله مع السلامة من التكرار ومن الوقوع
فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة) أقول قد سبق جواب الاول قريبا والثاني عند قوله
ومن شرطه وجود مقام العلة فيه فراجع (قوله ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب
لو قال ببيان التساوي كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول
(قوله ولا يكون منصوفا عليه بموافق خلافا لمجوز دليلين) فيه كلامان أحدهما قال الكوراني
والتحقيق انه ان أراد ان طائفة يجوزت قيام الدليلين يعني ان كلامهم بما يفيد العلم
بالمطلوب فهذا غير مقبول لانه تحصيل الحاصل وان أراد ايضا حوا واستظهارا فلم يخالف فيه أحد
الا تراهم يقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس انتهى (وأقول) لا يخفى ان
محاوئهم دفع خلاف نقله الاثمة وانتموه لكونه قد تعرض عليه فهمه مما لا يليق بما قل ولا يلتفت
اليه فاضل على انه لا عسرفه كما أشار اليه الشارح وغيره فان الشارح على المنع بالاستغناء
بالنص أي الذي هو الاصل المقدم عن القياس وعلى الجواز بقيادة القياس معرفة العلة وعلى
غيره كانه يندى الجواز بان ترادف الأدلة على المدلول الواحد فيزيد زيادة الظن والمنع بأشياء
منها ان العمل بالقياس عند فقد النص انما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل ان
القياس يزيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث ثبت به كون حكم الفرع مع الاثبات له أحكام
المعللات ويترب عليه فوائد هاهنا فهل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لأجل حصول
ما ذكر أو لا فلا يثبت كون حكم الفرع مع الاثبات فاقبوه وهذا أمر معقول لا غبار عليه
ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف وأما استدلاله على دفع الخلاف على تقدير
التق الثاني بقولهم الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس فلا يصح الابعاد اثباته
الاتفاق على هذا القول والافيجوز ان يكون هذا القول صادرا عن المجوزين دون غيرهم
وبينه وبين ذلك الاثبات خراط القناد فذلك الاستدلال ليس بشيء والكلام الثاني ان الكمال
لما جعل النص هنا أهم من ان يكون دالا على حكم الاصل أيضا أولا ثم قال وباعتبار عمومته
لها لا يكون هذا الاشتراط تذكرا للمما تر في حكم الاصل من اشتراط ان لا يكون دليله شاملا
لحكم الفرع وأولى من ذلك في نفي التكرار ان يحتمل النص المنفي هنا على نص خاص بالفرع
لا شامل له دلالة بل بقرينة الاشتراط السابق في حكم الاصل اعترض شيخنا الشهاب فقال قلت
قد جعل الشارح فيما مر كون بعض الصور المدلول عليها بالنص ليس أولى من بعض في جعلها
مقياسا عليها ما نعا من جريان الخلاف وهو ثابت هنا فكيف يصح أن يراد بالمد كور هنا ما يشمل

الشأن في ظاهرا الذي على ظاهرا لمسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحق في الحرمة المذكور

في المسلم تنهى بالكفارة
والكافر ليس من أهل
الكفارة اذ لا يمكنه الصوم
فيما الفساد ينه فلا تنهى
الحكمة في حقه فاختلف
الحكم فلا يصح القياس
فيقول الشافعي يمكنه
الصوم بان يسلم ويبقى به
ويصح اعتناقه واطعامه
مع الكفارة فافقه ومن
أهل الكفارة فالحكم
متصداً لقياس صحيح (ولا
يكون) الفرع (منصوصاً)
عليه (بموافق) للقياس
للاستغناء حيث ثبت بالنص
عن القياس (خلافاً لمجوز
دليلين) مثلاً على مدلول
واحد في عدم اشتراطه
ما ذكره المجوز ويثبت
القياس عنده معرفة العلة
(ولا بخلاف) للقياس
لتقدم النص على القياس
(الاتجربة النظر) فان
القياس المخالف صحيح في
نفسه ولم يعمل به لمعارضة
النص

بماض بالاصل

المذكور هناك بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثاني أيضاً يعني حمل النص
هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند اليه الشارح في منع الخلاف هناك الا أن يفرق انتهى
(وأقول) وجه قوله بعين ما استند اليه الشارح الخ انه اذا كان الفرع منصوصاً عليه بخصوصه
كالاصل فقد اشترى كافي النص عليه ما جعل أحدهما أصلاً لا لاخر ليس باولى من العكس ثم
يمكن ان يجاب عن الاول بأنه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الافراد
ومثله غير عزيز كل العزة وعن الثاني بالفرق كما أشاروا اليه ولهذا قال الهندي فاما ان يكون
النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الاصل أو غيره فان كان الاول
فالقياس ينبغي ان يكون باطلاً أيضاً لانه ليس جعل تلك الصورة أصلاً والاخرى فرعاً ولي من
العكس لان نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ولان القسمة مستدركة لانه لا يفيد
فائدة زائدة أصلاً ولا نه جاز مجرى اثبات حكم الاصل بالعله المستنبطة فيكون اثبات الاصل
بالفرع فان العلة في حمل النص فرع والحكم أصل على ما تقدم بيانه وأما اذا كان غيره
فالقياس جائز فيه عند الاكثرين لان ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لا فائدة زيادة انطق
بخلاف ما اذا كان النص الدال على حكم الاصل والفرع واحداً فان القياس في هذه الصورة
لا يفيد زيادة الظن أصلاً لان العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الاصل والفرع
بقتضي نص واحد على حد سواء فرعه بلا تقوية لان الفرع لا يؤكده أصله بخلاف ما اذا كان
النص الدال على حكمهما متغيراً فان العلة المستنبطة من حكم الاصل ما هي فرع الحكم
الثابت في الفرع لنصه انتهى فانه يخص ل منه القطع بالمنع فيما اذا كان دليل حكم الاصل
شاملاً لحكم الفرع والجواز عند الاكثرين فيما اذا كان خاصاً مع الفرق بينهما بما ذكره واعلم
ان ما سبق عن السكال أو الامن جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الاصل
لدفع التكرار سبقه اليه المولى سعد الدين في الحواشي فان هذا الاشتغال ليس خاصاً بالمصنف
بل هو وارد على غيره أيضاً كابن الحاجب لمجملهم بين الموضوعين فان قلت لكن يرد على المصنف
ان جمعه بينهما ينافي الاختصار الذي التزمه قلت يمكن انه يقال ان لم يلتزم الاختصار المنافي
لمثل هذا الجمع وأيضاً فلما وجد هكذا في كلام القوم أحب موافقتهم وان فاته الاختصار
وسر ذلك الاحتياط في تأدية مرادهم لاحتمال ان يكون هذا الصنيع انكسرة خفيت نفوت
بالتعبير فقام له فانه حسن دقيق نافع في مواضع كثيرة (قوله ولا بخلاف) قال شيخنا العلامة
هذا تكرار مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقاً ولا خبر الواحد عند الاكثر الخ
(وأقول) اما قوله هذا تكرار فيمكن دفعه باننا لا نسلم التكرار مع كون ذكره
للتوطئة لقوله الاتجربة النظر وكأنه قال ولا بخلاف كما تقدم الاتجربة النظر وهو لو صرح
بقوله كما تقدم لم يوجب عليه اعتراض التكرار ولا خفاء في أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره ولقرنه
بعبارة وهو الموافق فان فيه استظرافاً ولم يقدم هذا الاستثناء هنا لفوات القرن المذكور
والاهمية اذ في جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطالباً بمقتضى اللغة في اعتباره والاهتمام به
وأما قوله ثم المخالف فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما شهر في هذا الفن
من قاعدة تقديم الخاص على العام ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم ثم رأيت شيخنا الشهاب

عبد الوهاب بن يحيى

أورد اعتراض التكرار ثم قال وقد يعترض بأن الإعادة هنا لأجل الاستثناء المذکور هنا ويرد
بأنه كان يمكنه ذكر الاستثناء هنا انتهى وقد سمعت جواب هذا الرد (قوله ولا يكون
حكم الفرع متقدما على حكم الأصل الخ) أنت خبير بأن الذي ينبغي أن المراد امتناع اثبات
حكم الفرع في الحال أي قبل ظهور حكم الأصل فإن قلت ينافي ذلك قول الشارح كغيره نعم
أن ذكر ذلك الزاماً للنصم جاز كما قال الشافعي الخ وذلك لأن الإلزام بذلك انما يأتي بعد ورود
حكم الأصل اذ قبل وروده لا معنى للإلزام اذ لا يتصور الإلزام بما لم يرد ويؤيد ما التمسيل بقول
الشافعي المذکور اذ قول الشافعي المذکور انما كان بعد ورود حكم الأصل قطعا وقد جعلوه
من قبيل الإلزام لا لاثبات فلولاً أن المراد امتناع القياس مطلقا ولو بعد ورود حكم الأصل
ما تأنى ذلك قلت لا ينافيه بل هو إزاء المراد أنه بعد ورود حكم الأصل لا يصح أن يستفاد منه
بطريق القياس أن الحكم كان ثابتا للفرع من حين ظهوره ولكن يجوز أن يذكر ذلك على
طريق الإلزام ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معقده بقوله مانعه وأما الفرع اذا تقدم
حكمه على حكم الأصل فمثاله الوضوء اذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه وذلك أن الوضوء
وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة وقد منع ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز
كونه مستقدا ما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والاولى أن يقال
أن الفرع اذا تقدم حكمه فانه ان لم يدل على ثبوت حكمه الا القياس على ذلك الأصل فانه
لا يصح ذلك القياس لانه لا يجوز أن لا يكون له على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال وان دل
على حكم الفرع دليل متقدم لم يطل ذلك القياس لانه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم
بادلة مترادفة ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لا بشدة الدعوة انتهى فان قلت
ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الأصل ويكون المقصود اثبات هذا الحكم في
الفرع من الآن لأن حين ظهوره فلا حاجة لحل ما وقع للشافعي على أن المراد به مجرد الإلزام
قلت انما يأتي ذلك لو ثبت اتقاء هذا الحكم عن الفرع الى ظهور الأصل بان ثبت عدم وجوب
نية الوضوء قبل ظهور التيمم ثم ان ذلك الثبوت اما بخطاب فكان يلزم الفسخ بالقياس واما
بالبراءة الأصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نسخا وليس الكلام في شيء من ذلك كما أشار إليه
الامام في تعبيره كما اختاره بقوله والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك
القياس لم يجز تقدم الفرع على الأصل لأن قبل هذا الأصل لم أن يقال كان الحكم حاصل
من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصله المنة فيكون ذلك كالفسخ انتهى
(قوله لانه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به
في كلام الامام وقد جوزه المصنف فيشكل ذلك بجمعه القياس هذا الآن يدعى أن هذا من
التكليف المحال كتكليف الغافل لامن التكليف بالحال (قوله لانه تكليف بما لا يعلم)
قال شيخنا العلامة صواب العبارة تكليف لا يعلم (وأقول) هذا التصويب ممنوع أما أولا فلأن
المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الأصل ومن لازم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما
صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه إلا تعلقه بالمكلفين وتعلقه بهم بأن
يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك علمهم بالتكليف به والالزام اتقاء تعلقه ومخاطبتهم به

(ولا) يـون حكم
الفرع (متقدما على حكم
الأصل) في الظهور
كقياس الوضوء على التيمم
في وجوب النية فان
الوضوء تعبد به قبل الهجرة
والتيمم انما تعبد به بعدها
اذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت
حكم الفرع حال تقدمه
من غير دليل وهو ممنوع لانه
تكليف بما لا يعلم

لكنه غير معلوم لانه محال على امر متأخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تسكينهم
 بأمر غير معلوم لانه ما لم يثبت حكم الاصل وتعلم علمه ويعلم وجودها في القرع لم يعلم حكم
 القرع فظهر ان التكليف وجد منه لولا انه مكلف بدون علمه المكلف فبه فظهر ان هذا
 التصويب خلاف الصواب وأما ثانياً فلو سلمنا ما زعمه قلنا ان التكليف بما لا يعلم صادق يكون
 ذلك التكليف لا يعلم وان التكليف الذي لا يعلم تكليف بما لا يعلم بلا شبهة اذ يلزم من جهل نفس
 التكليف جهل المكلف به من حيث انه مكلف به كما هو المراد فعلى تقدير ان يكون ما هنا من قبيل
 التكليف الذي لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة اذا صدقت بالمقصود لا تكون
 خطأ ولا يلزم الحكم بالخطأ على كل عبارة احتلت المقصود وغيره ولا سبيل اليه (فان قلت) هذا
 مسلم الممكن هذه العبارة تقتضي ان منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع ان منشأه على هذا
 انما هو الجهل بنفس التكليف (قلت) الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح ان يكون
 منشأاً أيضاً فالاعتصام عليه صحيح (فان قلت) لانه لم ذلك ادغاية ما في الباب انه تكليف بمحال أو
 بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم (قلت) يجوز ان يكون هذا مبني على الامتناع المتقدم أيضاً ومثل
 ذلك لا يعد خطأ ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشأ الجهل بنفس التكليف بان يراد
 انه تكليف بما لا يعلم اسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يمتنع التكليف به (قوله)
 نعم ان ذكر ذلك الزاماً للغصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أي بقرتان (قال الكوراني
 بعد ذكر هذه العبارة بلفظها في أكثرها ما نصه هكذا قيل وفيه نظر لان الحنفية ليس عندهم في
 المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قائل بالقياس بل وجوب النية فيهما انما ثبت بقوله
 صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى (وأقول) هذا النظر منه في غاية الضعف والفساد
 اظهروا ان الزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم في المسئلة قياس فان المقصود ردهم في
 بينهم ما يبين تساويهم في المعنى المانع من ذلك الفرق ومن المعلوم ان هذا الالتفات له الى
 أن يكون عندهم قياس في المسئلة ولا ارتباط له بوجه وظهر ان الزام الشافعي اهم لا يتوقف
 على كونه قائلاً بالقياس في أصل اثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رده الفرق بين
 التساوي في المعنى وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس في أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح
 بذلك استثناء الأئمة ذكر ذلك على قصد الالزام كما رأيت فظهر فساد قوله بل وجوب النية
 فيهما انما ثبت الخ لان ذلك انما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل اثبات الوجوب وليس كذلك
 وانما المقصود الالزام كما تقرر (قوله وجوزه الامام عند دليل آخر) قال الكوراني هذا مما
 لا وجه له الا ان يكون القياس استظهاراً وايضاً لانه محال ان يعلم شيء بدليلين الا على ما بيناه
 وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم في ذلك على تأخر مجزاة على ثبوت نيته ايسر شيء
 اذ المجزاة المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هي املاء اندل يفتع بنوع منها أولطالب مسترشد
 لم يبق له روية مجزة أو اظهار الكرامة بشكائر مجزاة وهذا ترى من كان منهم أعظم شأناً
 كان أكثر مجزة وأنور برهاناً ولو كان الدليل الاشارة مثبتاً كان المفضل منهم أحرى بذلك
 المجزاة انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل انه اذا تعددت الأدلة على مدلول واحد كان كل واحد
 منها بحيث يصلح للاستقلال باثبات المدلول لكنه اذا تقدم ثبوته بغيره منها كان هو مؤكداً

نعم ان ذكر ذلك الزاماً للغصم
 جاز كما قال الشافعي للحنفية
 طهارتان أي بقرتان
 لتساوي الاصل والفرع
 في المعنى (وجوزه) أي
 جوزه تقدمه (الامام)
 الرازي (عند دليل آخر)
 يستند اليه حالة التقدم دفعا
 للمعذور المذكور وبيناه
 على جواز دليلين أو أدلة
 على مدلول واحد وان
 تأخر بعضها عن بعض
 كمجزاة النبي صلى الله
 عليه وسلم المتأخرة عن
 المجزاة المقارنة لا بداه
 الدعوة (ولا يشترط) في
 القرع (ثبوت حكمه)

بالنص بجملة خلافا لقوم) في قولهم يشترط ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا فلا العلم بورود ميراث الجد جلة لما جاز القياس في توريثه مع الأخوة وورداً شرطهم ذلك بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق والظهار والابلا بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لاجله ولا تفصيلاً (ولا) يشترط في الفرع (اتقاء نص أو إجماع يوافقه) في حكمه أي لا يشترط اتقاء واحد منهما بل يجوز القياس مع موافقتهما أو أحدهما (خلافاً للغزالي والآمدي) في اشتراطهما اتقاهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظراً إلى الحاجة إلى القياس امتناعاً عن دفع النص والابحاح وان لم تنفع مسئلته بعد بخلاف قول ابن عبيد ان السابق واجب بان أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك نعم في نفي المصنف اشتراط اتقاء النص مخالفاً لقوله أولاً ولا يكون منصوصاً (الرابع) من أدلة القياس (العلم)

لذلك الثبوت ومقوله حتى إذا كان الحاصل من الأول الظن كان الثاني مقبولاً بالظن أو اليقين كان الثاني موجباً لزيادة على ما هو الحق من قبول اليقين للزيادة وحيث قد قاله قياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يفيد زيادة الظن وقوته ويفيد العلم أيضاً كما تقدم لأصل ثبوت حكم الفرع ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لا يخالف أحد فيه والتظهير بالمجرات في غاية الوضوح وذلك لأن كلامه يفيد أصل التصديق ان تقدم على غيره منها فإن تأخر أقاد أصله أيضاً لم يطلع على الأول وزيادته لمن اطلع فإذا جاز ذلك في المجرات التي هي دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعى النبوة فليجزم مثله في الأدلة التي وضعها لإثبات مدلولها فبمقدار تقدم منها أصل ادراك المطلوب والمتأخر تقوية ذلك الادراك لمن وقف على الأول وأصله لمن لم يقف عليه فقوله واستنادهم في ذلك على تأخر مجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشيء الخ هو الذي ليس بشيء نعم هنا بحث من وجه آخر وهو ان منيع المصنف صريح في مخالفة الامام فيما قاله بالشرط الذي ذكره حيث قابل بكلام الامام ما ذكره وحيث يثبت شكل الحال لانه ان اراد انه حال تقدمه يثبت بالدليل الاخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقالة ما ذكره بكلام الامام وان اراد انه يثبت بالقياس المتأخر فالمتأخر بجملة اللهم الآن يكون المراد الاول ويجعل المقصود من نقل كلام الامام الاشارة إلى تقييد المسئلة وان أباه ظاهر الصنيع (قوله ولا اتقاء نص أو إجماع يوافقه خلافاً للغزالي والآمدي) قال الكوراني في شرحه مانعه ولا يشترط أيضاً اتقاء نص أو إجماع يوافق القياس خلافاً للغزالي والآمدي وقد عرفت انه الصواب اذ لو كان القياس مسبوقاً بنص أو إجماع لم يكن له وجه الا الاستظهار لا تحصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق قلت دلائل الفقه امارات ومعرفات ولا شك ان الامارة تفيد ظناً والظن قابل للشك والضعف فلا مانع من توارد الامارات والعلامات وكذا الدلائل العقابية المفيدة للقطع واليقين ان قلنا ان اليقين قابل للشك والضعف كما هو المذهب المنصور في زيادة الايمان أي نفس التصديق نعم لو كانت الدلائل علاماً مؤثرات في الایجاد لاستحال الایجاد مرتين ~~والى~~ لا مؤثر به ذا المعنى سوى الله تعالى وقولهم في باب القياس عال مؤثرة يريدون بذلك اعتباراً لشارع اياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى (وأقول) الهاء في قوله وقد عرفت انه الصواب ان عادت لما قاله الغزالي والآمدي كما هو الموافق لاستدلاليه بقوله اذ لو كان إلى آخره كما لا يخفى ففهمه امران الاول ان هذا الاستدلال لا ينتج التصويب المذكور اذ يكفي في صحة القياس الاستظهار المذكور فالصواب الذي لا مزية فيه فساد هذا التصويب فان زعم ان ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا قد بين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه والثاني ان زيادة التحقيق التي أقادها منافية لما قاله الغزالي والآمدي كما لا يخفى فكيف تكون زيادة تحقيق له وان عادت لما قاله المصنف ففهمه انه لا يناسب به استدلاله المذكور بقوله اذ لو كان إلى آخره ~~كما هو ظاهر~~ فبما أمل (قوله نعم في نفي المصنف اشتراط اتقاء النص مخالفاً لقوله اقول أولاً الخ) أقول فيه أمران الاول ان الوجه عندي في دفع المخالفة تفريع هذا على خلاف ما اعتقده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا استثناء بما تقدم

على هذا القول وحاصله انه لما حكم فيما سبق عن غيره اجازة القياس مع النص بناء على جواز
 دليلين أشار هنا الى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى ما لو كان المدلول حكماً شرعياً والى ذلك
 قد يشير قول الشارح مع تجوز هذه الأدليلين على مدلول واحد الى آخره الآن هذا يقتضي ان
 المصنف يمنع دليلين على مدلول واحد في غير الاحكام الشرعية وهو مشكل معنى والاحسن أن
 يجاب بان هذا اشارة الى ان من المجوزين للدليلين من استثنى ما لو كان أحدهما القياس سواء
 كان شرعياً أو لانه انما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة اليه مع وجود غيره فليست امل وتأتي ما
 قال شيخنا الشهاب اعلم ان كلامه أعنى المتن مع مخالفته لما مر كما قاله الشارح ينبغي ان يستثنى
 من عموم ما اذا كان دليل الاصل شاملاً للحكم الفرع فقد مر أنه لا يصح القياس حينئذ بل لا
 خلاف انتهى (قوله وفي معناها) أي مفهوم لفظة العلة وقوله أنمة الشرع أي أهل الفروع
 فخرج الحكم وأهل الكلام (قوله والمقيدة هو العلة) قال شيخنا العلامة فيه نظراً إذا العلة
 لا تقيد العلم بالحكم لاني ذاته ولا يقيد كون محله أصلاً بقياس عليه والالزام انما تنبيه مع عدم
 النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب عنه بان المراد بأنها تقيد به بقيد كون
 محله أصلاً بقياس عليه انما تنبيه من حيث ان محله أصل بقياس عليه وان كان خلاف ظاهر
 العبارة ولا اشكال على هذا بوجه وذلك لان من عرف ان علة الربا في البراطم عرف انه يلحق
 به في ذلك غيره من المطعومات وبأن المراد انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت العلة
 حصل الثقات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً بقياس عليه فجموع ذلك الاتفاقات الجديد
 للحكم ومعرفة كون محله أصلاً بقياس عليه مستفاد من العلة فافادتها لذلك المجموع على هذا
 الوجه هو مرادهم بقولهم انما تنبيه حكم الاصل بقيد كون محله أصلاً بقياس عليه ثم رأيت بسطاً
 للمصنف في شرح المختصر في ان العلة بمجرد تنبيه حكم الاصل من جملة ما نصه فاذا عرف
 الناظر مثلاً ان الاسكار علة التحريم فهو حيث وجدته فاضى بالتحريم غاية ما في الباب ان العالم
 يعرف تحريم الخمر من غير الاسكار لا اطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار
 معزفاً فقد يعرف بعض العوام علية الاسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ
 أو غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستنداً الى وجدان العلة مستقيماً
 ذلك منها فقد وضع بهذا ان العلة قد تعترف حكم الاصل بمجرد ها وقد تجتمع أيضاً في التعريف
 هي والنص على رأي من يجوز اجتماع معرفتين انتهى وفيه تصريح بان معرفة العلة تنبيه معرفة
 ثبوت الحكم في أي جزئي من جزئيات المحل علم وجودها فيه لكن لم يظهر منه انما تنبيه ثبوت
 الحكم في ذلك المحل بقيد كونه أصلاً بقياس عليه والظاهر ان معرفة ذلك لا تأتي بدون معرفة ان
 ذلك المحل هو المنصوص انما لم يعرف انه المنصوص فكيف يعرف اصله المتوقعة على كونه
 المنصوص وفي الخواص للمولى التفتت اذ اني اعترض على كلام ذكره المضد ما نصه وفيه بحث لان
 كون الوصف معزفاً للحكم ايسر معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من
 دليل شرعي نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يقيد بدليله فيكون الوصف اشارة به يعرف ان
 الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعال بكونه مائناً محرماً يندف
 بالزبد كان ذلك اشارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من افراد الخمر قال والمناصل

وفي معناها حينما اطلقت
 على شيء في كلام أنمة الشرع
 أقوال ينبغي عليها مسائل
 تأتي (قال أهل الحق) هي
 (المعترف) للحكم فعلى كون
 الاسكار علة انه معرف أي
 علامة على حرمة المسكر
 كالخمر والنبيذ (وحكم
 الاصل) على هذا (ثابت بها
 لا بالنص خلافاً للحنفية)
 في قولهم بالنص لانه المقيد
 للحكم قلنا لم يقيد بقيد كون
 محله أصلاً بقياس عليه
 والكلام في ذلك والمقيدة
 هو العلة اذ هي مفشاً التعدية

ان العلة تنوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في
المواد الجزئية انتهى وفيه تصريح بان الحكم في نفسه لا يفيد الا النص وقد يتخلص من ذلك كانه
كون الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظيا ويمكن حمل كلام المتن عليه بان يراد ان حكم الاصل
باعتبار كون محله أصلا يقاس عليه ثابت به أي مع النص لا بالنص أي وحده فليتامل (قوله
المحقق للقياس) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول التعديدية من نتائج القياس ونحوه وليست
بمحققة له أي مثبتة وموجدة لان هذا شأن أركان الشيء وليست التعديدية منها انتهى (وأقول)
المراد بالتعديدية المحل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس
وليس من نتائجها ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعديدية بالمحل المذكور والله أعلم (قوله وهو
قول المعتزلة) حاصل مذمهم ان كلاما من حسن الشيء وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه أو قبحه
الذاتي فيكون الوصف المعامل به مؤثرا لذاته لانه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من
حسنه أو قبحه (قوله وقال الغزالي باذن الله) ينبغي ان حاصله انه تعالى جعل تعلق الحكم تابعا
لتحقق الوصف فايضا تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حاصله بمعنى انه يتبعه في الحصول كما يتبع
الموت حر الرقبة والقتل كما يتبع الانكسار الكسر وهذا بخلاف قول الجمهور ورفاهه لا يتحصل
عليه أصلا وانما الوصف مجرد اشارة يعلم بان الحكم قد تعلق من غير ان يؤثر تعلقه (قوله وقال
الآمدي هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية الى آخر كلام الشرح) فيه كلامان
أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله لان الرب تعالى لا يبعثه شيء ما نصه قد قال ابن الحاجب في
شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع
الحكم يقيناً وظناً وإذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم لم يلزم التشريع المذكور انتهى
(وأقول) هذا مجتزأ لا يفيد دفع التشريع المذكور ببقاء المحذور مع ذلك كما بينه المصنف في شرح
المختصر حيث قال وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاده عن مالك أفتتأبجعين
وهو عندنا من أورد المذاهب لأفضائه الى تعليل أفعال الرب تعالى بالأغراض فلو عرف فأنه
غائبه لا بعده عنه فإنه شر من مذاهب القدرة فان الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء (فان قلت)
ليس الباعث بهذا التفسير بل المشتمل على حكمة مقصودة (للشارع من شرع الحكم) قلت
قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه انه لأجله شرعه وهذا هو الباعث والداعي
وحاصله انك تقول ان الرب جل جلاله حرم الخمر لاجل الاسكار وذلك هو الفعل لغرض
الذي تنزه الباري جل جلاله عنه لان من فعل فعل لا غرض لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض
بالنسبة اليه أولى من عدم حصوله والالم يكن غرضاً وإذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح
ويكون حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغيرة تكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله
تعالى ممكناً غير واجب (لا يقال) حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة الى الله تعالى
ولكن متفاوتان بالنسبة الى العبد فبذلك تعالى لا غرضه بل لغرضهم (لانا نقول) فعلة لذلك الفعل
لتحصيل غرضهم ان كان أولى من لأفعاله جاء حديث الاستسكال وان لم يكن فتحصيل ذلك الغرض
ان كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الأول ولزم التسلسل وهو ممنوع وان لم
يكن لغرض آخر لهم مع انه ليس له فيه أولوية استحالة ان يكون غرضاً مستقماً انتهى بمعناه

المحققة للقياس (وقيل)
العلة (المؤثر بذاته) في الحكم
بما على انه يتبع المصلحة
أو المفسدة وهو قول المعتزلة
(وقال الغزالي) هي المؤثر
فيه (باذن الله) أي يجعله
لأبالات (وقال الآمدي)
هي (الباعث) عليه وقال
انه مراد الشافعية في قولهم
حكم الاصل ثابت به أي
انها باعثة عليه وان مراد
الحنفية ان النص معرف له
وان كلاً لا يخالف الآخر
في مراده وتبعه ابن الحاجب
في ذلك قال المصنف ونحن
معاشير الشافعية انما نفسر
العلة بالمعرف ولا نفسرهما
بالباعث أبداً ونشدد النكير
على من يفسرها بذلك لان
الرب تعالى لا يبعثه شيء على
شيء ومن غير من افقها اعتمها
بالباعث أراد انها باعثة
للمكلف على الامتناع منه
عليه أي رحمه الله تعالى
وسباني بيانه

في البعض نعم لما ردت في الحصول التفسير بالبائع أجب عنه المصنف في شرحه مشيراً إلى وجه
 الرد حيث قال وأما التفسير بالداعي فنقول لا شك أن الأمر في الشاهد كما ذكره وهو أن الواحد
 منّا إنما يفعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته وأما
 بالنسبة إلى الله تعالى فلا قوله حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لاحد وله لما فعله قلنا
 لأن سلم بل جاز أن يفعله مع استواء الحصول والاحصول للغير بالنسبة إليه ومع ذلك يفعله لكونه
 جواداً لذاته مريداً للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه لم قلتم أنه ليس
 كذلك والحاصل أن من فعل فعلاً لمصلحة ترجع إليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو متفاض وأما من
 فعل فعلاً يرجع إلى الغير منه مصلحة ولا يرجع إليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته فالداعي
 بالنسبة إلى الله ليس على وزن داعية العبد فليتهم ذلك وإذا تقرر ذلك جاز تعليل فعله بالداعي
 على الوجه الذي تضمنناه انتهى وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورد المصنف وان لم يخل عن
 تكلف بأن يقال ليس معنى قوله مستسودة للشارع من شرع الحكم أنه لا يلزمها شرعه بحيث يكون
 باعناً وغرضاً ويلزم المحذور بل إنه اترتب على شرعه مع إرادة الشارع ترقيها عليه بأن شرع الحكم
 مريد أن ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير أن يكون غرضاً له نفسه ولا أن يكون
 حصولها أولى بالنسبة إليه من لا حصولها وهذا قال السيد الشريف إذا ترتب على فعل أثر من
 حيث أنه ثمرة يسمى فائدة ومن حيث أنه طرف الفعل يسمى غاية ثم إن كان سبباً لأقدام الفاعل
 يسمى بالقيام إلى الفاعل غرضاً وإن لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يقترب عليها بحكم
 وقوائمه لا تعد فذهب الأشاعرة والحكام إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة
 لفعله لوجهين الأول أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقيام إليه من عدمه والا
 لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق
 فقط لأن الأحسان إليهم وعدمه أن تساوي بالنسبة إليه تعالى لا يصح الأحسان أن يكون غرضاً
 وإن كان أولى به لزوم الاستكمال الثاني أن الغرض لما كان سبباً لأقدام الفاعل فكان الفاعل
 ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة إليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي
 الكمال في فاعليته وأفعاله وكألية أفعاله يقتضي مصالح ترجع إلى العباد فلا شيء خال عن الحكمة
 والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال إليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
 لا شبهة ولا يحوم حوله ريبه والآيات والأحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها
 فقد غفل عن نشهدهم الانتظار الصحيحة والأفكار الدقيقة أو أراد أن يظهر ما يناسب أفهام
 العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم انتهى وبالحجج فلا بد على هذا من التجوز
 في الباعث وأخرجه عن حقيقة الباعثية الكلام الثاني قال الكوراني ولم يرض والد المصنف
 ذلك أي ما قاله الأمدى عن الشافعية ونقل عنه أشد الإنكار وقال لا باعث لله على فعله إذا فعله
 لا تعلل وما وقع في عبارة الفقهاء من أنه أفعاله باعثة معناه أنها باعثة للمكلف على الامتنال وهذا
 الكلام لا وجه له من وجوه الأول أن الأشاعرة وإن لم يقولوا بأن فعله معلل بالغرض لم يكن
 مطعون على أن أفعاله مشقولة على حكم ومصالح لعباده لا تخصي الثاني أن قوله المراد بالبائع
 باعث المكلف على الامتنال كلام مخترع لم يسبقه أحد إليه وكيف ينطبق قول الغزالي لأنه في

بأعمال الأبيات الشارع على ما ذكره الثالث أن الحق في مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند
 الأشعري هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لأسبابه عن جميع أفعاله وذلك تشرع الحدود
 والكفارات وبهم هذا يدفع الإشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انما على اهلهم ليزدادوا اثما وما يقال لو كان
 فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لان الغرض عائد على العباد لا اليه فلا استكمال وسيأتي في كلام
 المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وان لم يقل به صريحا انتهى (وأقول) أما الامر الاول فيرد
 عليه أنه غير ملاق لما نحن فيه لان الكلام في اعتبار الباعث في معنى العلة ولزوم الهدور عليها
 ظاهر على ما تقر فاذ توجه عليه اعتراض المصنف ووالده وأما اشكال أفعاله تعالى على حكم
 ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعث في معرض له المصنف ولا والده ولا مخالفة لهما فيه كما
 هو ظاهر وأما الامر الثاني فمجرد انه لم يسبقه أحد اليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرده لزم
 صحة القدح في كل كلام صدر عن لم يسبقه أحد اليه وهو باطل قطعا وأما عدم انطباقه على
 قول الغزالي المذكور فهو غير مؤثر لان والده المصنف لم يرد بالقول الامتدادية لهم أو أكثرهم كما
 هو الغالب من اطلاقات الفقهاء الا ان الكوراني لأنس له بتلك الاصطلاحات وأما الامر
 الثالث فان أراد بالغرض فيما زعم انه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المحذور السابق
 كما هو المنبأ من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بالامر الذي عليه مما تقدم من السيد
 وتعالى الله عما يقول الظالمون عاوا كبيرا واستدل له حينئذ بقوله وذلك تشرع الحدود
 والكفارات استدلال باطل كما لا يخفى على عاقل اذ لا يلزم من مشروعية التزجر أو الجبر تحقيق
 الباعث والغرض بل لا يجوز الخل على ذلك كما تقدم عن السيد وما توهمه من ثبوت الغرض
 هناك فهو توهم باطل وانما الثابت هناك حكم وفوائد وليست باغراض وكذا يقال في النصوص
 الكثيرة التي ذكرها ولهذا قال شيخ الاسلام فان قلت قد نقل عن الفقهاء انهم قائلون بأن
 أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما نقوله المعتزلة قلت مرادهم كما يشير اليه
 كلام المصنف فيما يأتي انه مشتقة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك
 الحكم والمصالح علينا لأنهم ابتاعوها في الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله
 المعتزلة وما ورد مما يضاف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من
 أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله انما على اهلهم ليزدادوا اثما محمول على ما ذكرناه من اشكال
 الأفعال على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الآمدي
 السابق انتهى وأما قوله وسيأتي في كلام المصنف الى آخره فحقه ان كلام المصنف المشار اليه
 محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعناه آنفا وان لم يرد به ما هو حقيقة
 الغرض المذكور بل أراد به الحكم والمصالح العائدة الى العباد كما هو مقتضى قوله لان الغرض
 عائد على العباد لا اليه فيرد عليه أمران الاول اننا لانسلم ان الغرض به هذا المعنى يخص
 بعض الأفعال بل هو بهذا المعنى ثابت لسائر أفعاله تعالى غاية الامر انه قد يخفى ذلك في بعض
 الأفعال فلان ما ادعاه من تخصيصه ببعض حيث قال هو عدم وجوب تعليل كل فعل لأسبابه
 عن جميع أفعاله وان وافقه ما نقله الكمال عن قواعد الشيخ عز الدين من انه يجوز أن تجرد

التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والادعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى لانه ممنوع بل ومخالفة لما سياتي عنه نفسه في الكلام على قول المصنف ويجوز التعليق بما لا يطالع على حكمته حيث قال لان التعبدى ايسر الذي لا حكمة فيه بل ما لم يطالع على حكمته انتهى * والثاني انه مع ارادة الحكم والمصالح به يؤهم الحال فلا ينبغي التعبير به وله هذا قال الشيخ تقي الدين المقترح من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم او الحاملة او الداعية ان اراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه في علم التوحيد وان اراد انه يعقبها حصول الصلاح في العادة فهمت باعثة يجوز افعالها لا يجوز اطلاقه على الباري لما فيه من ايهام المحال الا ان يتحقق اذن من الشارع في اطلاقه ولا سبيل اليه انتهى واذا علمت جميع ما تقررت علمت ان جميع ما ابداه من الوجوه من قبيل الوجوه والله الموفق (قوله وقد تكون دافعة الى آخره) قال الكوراني وهذا كلام لا اساس له بالمقام انما اوردته زيادة في الافادة والاقاياس ليس مشروطا بنسبته اليه انتهى وقال شيخنا العلامة اعلم ان العلة الدافعة او الرافعة للحكم مانع للحكم لانه لا يصدق على الوصف الدافع او الرافع انه وصف وجودي معرف نقيض الحكم فله علة ان كان بالنسبة الى الحكم المدفوع او المرفوع لم يصح وان كان بالنسبة الى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة في هذا المقام كما لا يخفى اذا المناسب له اعتباره مانعا لاهله فليبدأ من انتهى (واقول) اما ما قاله الكوراني فمأزعه من نفي مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لان حاصل ما ذكره المصنف افادة امرين يتعلقان بالاهله (الاول) ان الوصف مع كونه علة للحكم قد يكون دافعا او رافعا للحكم آخر او دافعا ورافعا له وهذا الامر هو صريح قوله قد تكون دافعة الى آخره والثاني ان الوصف قد يكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهي الدافعة وقد يكون علة في ثبوتها انتهاء لا ابتداء وهي الراجعة وقد يكون علة للامرين ويتضح ذلك بامثلة الشارح فان العلة في المثال الاول علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى ان عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة في ذلك انتهاء بمعنى ان المروجة اذا وطئت بشبهة لا يقطع نكاحها والطلاق في المثال الثاني علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى انه اذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمة ابتداء بمعنى انه لا يمنع استمتاعه بها اذا تزوجها بعد الطلاق والرضاع في المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى انه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع وانما بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها وهذا الامر مفهوم من كونها دافعة لرافعة او بالعكس او دافعة رافعة وذلك لانه يفهم من كونها دافعة لرافعة انها علة انقيض المدفوع في الابتداء لا في الدوام فالعدة في المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بان يكون عن شبهة فهمي علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لا دوا ما فلا يقطع النكاح الموجود عندها بان طرأت على الزوجية بشبهة وعلى هذا القياس في باقي الامثلة ولو سكت المصنف عن افادة الامر الاول لم يفهم انقسامها الى تلك الاقسام بل وبما ظن او توهم انها ابداد دافعة او ابداد رافعة او ابداد دافعة رافعة او انها لا تكون مانعا مطلقا ولو سكت عن افادة الامر الثاني ظن او توهم ان ما يكون علة لشيء يكون علة له ابتداء ودوا ما مطلقا او ابتداء لا دوا ما وبالعكس مطلقا فمفع

(وقد تكون) العلة
(دافعة) للحكم (أو رافعة)
له (أو فاعله الامرين) أي
الدفع والرفع مثال الاول
العدة فانها تدفع حل
النكاح من غير الزوج ولا
ترفعه كما لو كانت عن شبهة
ومثال الثاني الطلاق فانه
يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه
لجواز النكاح بعده ومثال
الثالث الرضاع فانه يدفع
حل النكاح ويرفعه اذا
طرا عليه

(و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يثبت العقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالطعم في باب الزيا (أو) وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات ٣٨ كالشرف والخسة في الكفاة (وكذا) تكون (في الاصح) وصفا (لغويا)

افادة كلام المصنف في هذا الامر من المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنهم مع ما يتضمنه من الزيادة في شرحها وايضا حالها لا يزعم انه لا ماس له بالمقام الامن أهمل التأمل وأما استدلاله بقوله والا فالقياس الخ فهو واسدلال في غاية افساد لظهور ان عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المساسية لوضوح ان المساسية اعم من المشروطية ونفي الاخص لا يدل على نفي الاعم لان نفي الاخص اعم من نفي الاعم والاعم لا يدل على الاخص فقد وجد المساسية مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى وأما ما قاله شيخنا الجوابه اختيارا الشق الثاني من ترديده قوله فلا وجه له لتسميته الخ فلما قد تبين مما قررناه ان وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان (قوله وصفا حقيقيا) هو خبر ثان لتكون في قوله وقد تكون دافعة الخ (قوله من غير توقف على عرف أو غيره) هو بيان للعقل في نفسه وقوله أو غيره قال شيخ الاسلام اي من لغة أو شرع انتهى ويؤيده مقابلة الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وحينئذ يندرج فيه الاضافات كالابوة والنبوة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وان توقفت على غيرها فليستأمل (قوله ظاهرا منضبطا) قد يستشكل اعتبارها ما في الوصف الحقيقي دون ما بعده اذ لا يتبعه الاعتراف به ما فيها بعده أيضا اللهم الا ان يكون ما من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارها على ان الاطراد في العرفي قد يغني عن الانضباط فليستأمل (قوله لا يختلف باختلاف الاوقات) قال في الحصول والاي والايكن ذلك بان اختلف باختلاف الاوقات بل ان يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الازمنة فلا يدل به انتهى وقضيه ان المراد بكونه لا يختلف باختلاف الاوقات ان يكون موجودا في كل الاوقات احترازا عما يوجد في بعض الاوقات دون بعض لكن قد يشكك عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة اذ قد بعد الشيء شرقا وخسة في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم وقد يجاب بانه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة فلا اشكال (قوله وكذا تكون في الاصح) قال شيخنا الشهاب أي فعمل كذا نصب صفة لمصدر وقد رأى يكون في الاصح وصفا لغويا كونا كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى (وأقول) انما يظهر هذا ان يجوز ان نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما اذا منعناه كما هو الاصح في معنى تعلق هذا الجار والمجرور بالفعل (قوله أو وصفا مركبا) هذا اشارة الى تقسيم ثان للعلة لخاصة ما قبله تقسيمها الى ما يكون وصفا حقيقيا او وصفا عرفيا او وصفا شرعيا ووصفا لغويا وحاصل هذا تقسيمها الى ما يكون بسيطا وما يكون مركبا قال شيخنا العلامة لوقدر امر ابدل وصفا لكان أشعل للعلة اذا كانت حكما شرعيا مركبا كما في تعليل حياة الشهر بحرمة وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى (وأقول) أما أولا فالخامس على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانيا فالحكم الشرعي من افراد الوصف لانه لا معنى له هذا الا المعنى القائم بالغير والحكم الشرعي كذلك لانه الخطاب أي الكلام النفس المخصوص (قوله قلنا لانسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط) أقول يعني ان انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم يشكركم الانتفاء فحصل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لا انتفاء شرط وجودها لوجود علة أعنى علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لانه اذا كان عدم الشيء لانه لم يوجد بشرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما اذا كان لوجود علة فانه يلزم

كتعليل حرمة النيبذ بانه يسمى نجرا كالتقدم من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الاصح بقول لا يعمل الحكم الشرعي بالامر اللغوي (أو حكما شرعيا) سواء أكان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشهر بحرمة بالطلاق وحله بالنكاح كالبدوقيل لان تكون حكما لان شأن الحكم أن يكون معلولا لعله ورد بان العلة بمعنى المعرف ولا يمنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (ان كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزداد نقطة لا بعد قوله وثالثها وذلك ان في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا وعلى الجواز الرابع هل يجوز تعليل الامر الحقيقي بالحكم الشرعي قال في الحصول الحق الجواز فقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسئلة (أو) وصفا (مركبا) وقيل لالان التعليل بالمركب يؤدي الى

محال فانه بانتفاء جزء منه تنقضي علة انتفاء الجزء لان انتفاء الجزء علة لعدم العلية قلنا لانسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط فان كل جزء شرط للعلة

وليس له ان يثبت لم
 بسبقه غيره أي انتفاء غيره
 آخر كما في فواقض الوضوء
 ومن التعليل بالمركب لتعليل
 وجوب القصاص بالقتل
 العمد العدوان لمكان في غير
 ولد قال المصنف وهو كثير
 وما أرى للمانع منه مخصصا
 إلا أن يتعلق بوصف منه
 ويجعل الباقي شرطا فيه
 ويقول الخلاف حيث نذكر في
 اللفظ (وثالثها) يجوز أن يكون
 (لا يرد على خبر) من
 الاجزاء حكاه الشيخ أبو
 اسحق الشيرازي كلما ورد
 عن بعضهم في شرح اللمع
 وحكماء عن حكايته الامام
 في الحصول بلفظ سبعة
 وكأنهم تعصفت في نسخته
 كما قال المصنف قال أي
 الامام ولا أعرف لهذا
 الحصر حجة وقد يقال حجة
 الاستقراء من فائده وتأنيث
 العدد عند حذف المعدود
 المذكور كما هنا جازعلا إليه
 اصنف عن الاصل اختصارا
 (ومن شروط الاتفاقية)
 أي بسبب العلة (اشتمالها
 على حكمة تبعت) المكلف
 (على الامتناع) وتصلح شاهدا
 لاناطة الحكم) بالعادة
 كلفظ النفوس فانه حكمة
 ترتب وجوب القصاص على
 علة من القتل العمد الى
 آخره فان من علم انه اذا قتل

ذلك اذا تكررت علة هذا هو الذي يظهر خلافا لما في حاشية شيخ الاسلام من انه ليس حاصل
 جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لانه حيث لا يتدفع دليل الخصم فراجع وتأمله (قوله)
 ولو سلم انه علة فثبت لم يسبقه غيره) أقول فيه امران الأول ان الذي يظهر ان حاصل ذلك انه
 لو سلم ان انتفاء الجزء علة كان عليه مشروط بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا تكررت
 الانتفاء اذا انتفاء الجزء الثاني لم يوجد شرط عليه وهو عدم انتفاء غيره ليعتق انتفاء غيره وهو
 الجزء الاول فلا يترتب على انتفائه انتفاء علة الحق يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلة
 الحاصل بانتفاء الجزء الاول وان هذا الحاصل خلاف ما ساكه العضد كإن الحاجب فانها تجعله
 حاصل اعتراض الخصم انه يلزم تخلف المعلول عن علة لان انتفاء الجزء الثاني لا يجوز ان يترتب
 عليه عدمه فلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف ثم أجابا بجمع ان انتفاء الجزء علة بل انتفاء
 شرط فلا يلزم التخلف والشارح جعل المحذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه
 بما ذكره على ما تقرر فراجع وتأمل الثاني قال شيخنا الشهاب هذا الجواب لا يغني شيئا في العمل
 العقلية لانهم لا تقبل التخصيص انتهى (وأقول) جوابه ان محل قواهم العقلية لا يدخلها
 التخصيص اذا كان التخصيص بغير العقل كذا رأيت منقولاً عن السيد الشريف (قوله)
 ويقول الخلاف حيث نذكر في اللفظ قال شيخنا الشهاب لك ان تشكك في كونه انتظابان من يجعل
 الجميع علة يبنى عليه اشتراط المناسبة وعدمه في جميع تلك الاجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من
 يجعل العلة وصفا من تلك الاوصاف مع شرطية الباقي فبما لا يجري خلاف المناسبة في
 تلك الشروط انتهى وأقول فيه نظر (قوله) وقد يقال بحجية الاستقراء من فائده قال شيخنا
 السلامة قد يرد بان الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدعى انتهى
 (وأقول) جوابه ان الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعا لكنه يدل عليه ظنا لان الظاهر انه
 لو جازع كثرة التهليلات وانما علة الوقوع ولو قبل لا فعدم وقوعه رأسا يوجب ظنا امتناعه وهذا
 المقام مما يكتفى فيه بالظن (قوله) وتأنيث العدد أي الاتيان بصيغة المؤنث أي الصيغة
 الموضوعية وهي المجردة من التاء فلا حاجة الى التكليف الذي أطال به شيخنا الشهاب حيث
 قال قوله وتأنيث العدد أي باسقاط التاء الذي هو شأنه مع المعدود والمؤنث وفيه ان اسقاط التاء
 تذكير للعدد لا تأنيث ويوجب بانهم لما اعتبروا التميز بين التاء عند ارادة المؤنث كان هذا اللفظ
 المجرد مؤنثا في المعنى انتهى (قوله) ومن شروط الاتفاقية (اشتمالها) أي من حيث ترتب الحكم
 عليها وحاصله اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار اليه الشارح بقوله فان حكمة ترتب وجوب
 القصاص على علة الخ فلا يرد ما قد يقال ان القتل العمد الخ الذي هو العلة لا يشتمل على حفظ
 النفوس الذي هو الحكم بل على اتلافها ثم فيه أمور الأول انه قد يشكل اعتبار ترتب الحكم
 عليهم ابتداء على الصحيح عند المصنف انها بمعنى المعرف اذا شئ لا يترتب على علامته اذ ليست
 منشأ حصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم الا أن يجعل كلامه على ذلك بأن يترتب الحكم
 على العلة من حيث العلم به فليتنامل الثاني أن ترتب الحكم على علة وان ظهر اشتماله على
 الحكمة في مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الاطلاق الا ترى أن ترتب جوارا الترخص
 على علة وهو السفر لا يشتمل على الحكمة التي هي التخصيف ودفع المشقة عن المسافر اذ مجرد

اقتض منه ان يكف عن القتل وقد يقدم عليه لو طين نفسه على تلفها

ثبوت جواز الترخيص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وإنما المشتغل عليه العمل بذلك
الحكم المترتب وتعالى عنه ملقه اللهم إلا أن يراد باشتغال الترتيب عليهم ما يشغل اشتغال ترتب
الحكم ولو معنى أنه قد يجزأها فإن ثبوت جواز الترخيص قد يجزأ إلى الترخيص المشتغل لرغبة
الانقراض في التخفيف والدفع المشاق عنها ومن هنا يتضح أن الحكمة هنا تبعث المكلف على
الامتثال فليست أمثل والثالث أنه ان قيل أي فائدة لهذا الاشتراط فإن قول الشارع لا آتى
ويؤخذ من ذلك أنه لا تخلو عنه عن حكمة لكن في الجملة يدل على أن هذا أمر لازم للعلة في الجملة
فحيث ثبتت علية شيء صح إلحاق بسببه من غير احتياج إلى النظر في الحكمة (قلت) يمكن أن يقال
تظهر الفائدة في استنباط العلة فلا بد في صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشغل على
الحكمة المذكورة أي التي تبعث وتصلح شأها فإن كان المستنبط بعينه هذه الصفة بأن كانت
الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط (فان قلت) هذا ممنوع بل لا يصح لأن غاية كون
الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كالعدم بطبعه على حكمة المنصوصة (قلت) يفرق بأن
المنصوصة لا تخلو عن الحكمة المذكورة وإن لم تتعين لها وأما إذا تعينت الحكمة في المستنبطة
ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلة وكذا إذا لم تتعين فانه لم يعلم العلية (فان
قلت) لا فائدة لهذا كله لأن اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسيأتي
عن الغزالي جواز التعليل بها وإثبات الحكم باعتبارها (قلت) يفرق بأن ما جوز فيه الغزالي
ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لأن الفرض أنه لم تظهر الحكمة
على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليست أمثل فان قلت أي فائدة لاعتبار الاشتغال على
الحكمة إذا كانت بمعنى المعرف قلت تناسب الدليل والمدلول فانه أمكن في الاستدلال وأبلغ
في الادعاء خصوصاً والشارع حكيم فلا يناسب حكمته إلا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة
عليه الرابع قال الكوراني قد علمت أن الباعنة عند المحققين ما يشتمل على حكمة مقصودة
للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وإن ما ذهب إليه المصنف
تكلف بلا فائدة انتهى (وأقول) نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع إذ ليس الأقول إلا مدى
ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم فكان الصواب أن يقول عند
بعض المحققين أوجب من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التحويل على ما هو دأبه وقد علمت
فيما سبق أن المصنف اعترض ما نسب إليه وبين ما يلزمه من المحذور إلا أن يقول بما يلزم
منه التجوز في إطلاق الباعث وإخراج ما عن حقيقة كما تقدم بيانه وزعمه أن ما ذهب إليه
المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت إليه بل ما ذهب إليه لا تكلف فيه وهو
قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم ويكتفي في الفائدة الخاصة عن المحذور اللازم لاعتبار الباعنة
أو عن أيها ذلك المحذور الخامس أن قضية كلامه اعتبار الاشتغال المذكور في التعليل
بالوصف اللغوي وبالأسماء واللقب ولا مانع منه من الترتيب حرمه التبيذ على تسميته بخرايشتمل
على حفظ العقل وهو مما يبعث المكلف على امتثال التحريم ويصلح شاهداً لاناطة التحريم
بالتسمية المشعرة بمشاركة التبيذ للخمر الأصلي في وصفه وترتب تجاسة بول ما يوق كل لجه على أنه
بول يشتمل على اجتنابه لاستقذاره شرعاً وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بتجاسته

لرغبته في اجتناب المسئلة تقذرات شرعا ويصلح شاهد الاناطة النجاسة بكونه يسمى بولا المشعر
 ذلك بمشاركته لغيره من الابوال في وصفه فليكن أمل (قوله وهذه الحكمة تبعث المكلف من
 القاتل وولي الامر الخ) فان قلت البعث غير مسلم في القاتل لانه يحصر على بقائه حياته فهو
 يتمتع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم في ولى الامر أيضا اذ قد يتمتع من التمكين من القاتل بل
 قد يتمتع عنه (قلت) اهل المراد بكونه تابعه ان من شأنها أن تبعث من احب الانصاف و اراد
 ارتكاب اللاتق وذلك لا ينافي بخلاف البعث عنها المعارض وقد يشهر بذلك قول الشارح
 وقد يقدم عليه الخ (قوله وسيأتى انه يجوز التعديل بما لا يطالع على حكمته) أقول بملاحظة
 هذا الا ترى وما يأتى أيضا عن الغزالي من الاكتفاء بالمظنة بئول الحال الى ان الشرط اشغالها
 على الحكمة أو كونها مظنة الاشغال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط ثم ذكر
 هذا الا ترى ولم يجمع حاصلهما في محل واحد انه رأى هذا الاشتراط في كلامهم أو كلام بعضهم
 فوافقهم ثم ذكره هذا الا ترى تبعه الغير ايضا لنبه على المراد من هذا الاشتراط وما يؤول اليه الحال
 والله أعلم (قوله ومن ثم وهو اشتراط اشغال العلة على الحكمة المذكورة) لا يقال المطابق
 لما تقدم ان يقول وهو انه يشترط في الالحاق اشغال العلة الخ لانا نقول هذا هو معنى ما قاله
 الشارح لان معنى اشتراط اشغال العلة على ما ذكرنا اشتراط ذلك الاشغال في الالحاق (قوله كان
 مانعها) أى مانع العلة أى مانع عامتها فالاخلال بالحكمة يسقط العلوية ولا يشكل ذلك بصورة
 القطع بانتفاء الحكمة لوجود المظنة ثم بخلاف ما هنا فان المانع منافع للمظنة (قوله وصفا
 وجوديا يحل بحكمته) قال شيخنا الشهاب هو تعريف للمانع العلة لكن ليس المعهوم من هذا
 سوى كونه محلا بحكمته انتهى أى واما الكون وصفا وجوديا فلم يعلم من هنا مع ذكره في حين
 التفرع على ما ذكر (واقول) هذا لا يقدم لان المراد ان ما تقر سبب في كون المانع هذا
 المجموع الذى منه الاخلال وحاصله انه نشأ من هنا اعتبارا لاخلال في المانع الذى علم في أول
 الكتاب انه وصف وجودى فصح انه لا جعل ما هنا كان المانع ما ذكرناه فانه حسن ظاهر
 يتقع في كثير من المواضع (قوله وان تكون ضابطا للحكمة) اللزم للتعديدية دون التعديل واورد
 عليه الكوراني انه تكرار قال لانه تقدم كون الوصف منضبطا مشتملا على حكمة وشيخ الاسلام
 انه علم من قوله اشغالها على حكمة قال فان قلت ذكره لذكر الخلاف بعده قلت يمكن دخوله
 بدون ذلك انتهى (واقول) حاصل قوله السابق اشغالها على حكمة اشتراط نفس الاشغال
 المذكور وحاصل قوله هذا الاشتراط ان لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده وقبل يجوز
 كونها نفس الحكمة الخ فعنى قوله ان يكون ضابطا للحكمة ان لا يكون نفس الحكمة بل شيئا
 مغايرا لها مشتملا عليها غاية الامر ان في العبارة حيث ذمها بحجة معلومة من ذكر القوانين بعدها
 فهي مجاز مع قرينة فقاية ما يلزم كون الحاصل الثاني لازما للحاصل الاول وقد صرح حوايان
 التصريح باللازم لا بعد تكرار او لاسيما اذا كان لغرض آخر كما هنا فانه وطأ به ابيان الخلاف
 ودفع به توهم انه يجوز كونها نفس الحكمة اذ يتوهم من اعتبار اشغالها على الحكمة ان
 الحكمة هي المقصودة فيتموهم جواز التعديل بها انفسها وانما افرد هذا عما سبق لانه وقع
 في البيان فان جعل الشيء مستقلا ان في الاهتمام به ولا خفاء ان رفع التوهم والاهتمام ببيان

وهذه الحكمة تبعث
 المكلف من القاتل وولى
 الامر على امتثال الامر
 الذى هو ايجاب القصاص
 بان يمكن كل منهما وارث
 القتييل من الاقتصاص
 وتصلح شاهد الاناطة وجوب
 القصاص بعلة فيلحق
 حينئذ القتل بمقتل بالقتل
 بتعدد في وجوب القصاص
 لاشتراكهما في العلة
 المشتملة على الحكمة
 المذكورة وقوله تبعث على
 الامتثال أى حيث يطالع
 عليها وسيأتى انه يجوز
 التعديل بما لا يطالع على
 حكمته (ومن ثم) أى من
 هنا وهو اشتراط اشغال
 العلة على الحكمة
 المذكورة أى من أجل ذلك
 (كان مانعها وصفا وجوديا
 يحل بحكمته) كالمدين على
 القول بانه مانع من وجوب
 الزكاة على المدين فانه
 وصف وجودى يحل بحكمة
 العلة لوجوب الزكاة للمال
 بملك النصاب وهي الاستغناء
 بملكه فان المدين ليس
 مستغنيا بملكه لاحتياجه
 الى وقاء دينه به ولا يضر
 خلو المثال عن الالحاق الذى
 الكلام فيه (و) من شروط
 الالحاق بها (ان تكون)
 وصفا (ضابطا للحكمة)
 كالفر في جواز القصر
 مثلا لان نفس الحكمة

كالمشقة في السقر لعدم انضباطها (وقيل يجوز كونها انقض الحكمة) لانها المشروعة لها الحكم (وقيل يجوز (ان انضبطت) لا تتأهل المحذور (و) من شروط ٤٢ الاخلاق بها (ان لا تكون عدم ما في النبوة وفاقا للامام) الرازي (وخلافا لآمدى)

هذا انقلب على المصنف

سواء وصوابه ما قاله في شرح

المختصر وفاقا لآمدى

وخلافا للامام الرازي

في تجويزه تعليل النبوة

بالعدمى أصح ان يقال ضرب

فلان عبده لعدم امتثال

أمره وأجيب بمنع صحة

التعليل بذلك وانما يصح

بالكف عن الامتثال وهو

أمر نبوة والخلاف في

العدم المضاف كما يؤخذ من

الدليل وجوابه لكن

الآمدى انما منع عدم

المحض أى المطلق وأجاز

المضاف الصادق بالوجودى

كالامام والاكثر ويجرى

الخلاف فيما سطره عدمى

ويجوز وفاقا لتعليل عدمى

بمثله أو بالنبوة كتعليل عدم

صحة التصرف بعدم العقل

أو بالاسراف كما يجوز قطعها

تعليلا لوجودى بمثله

كتعليل حرمة الخمر بالاسكار

ومن أمثلة تعليل النبوة

بالعدمى ما يقال يجب قتل

المرتد لعدم اسلامه وان

صح ان يقال للكفر كما يصح

ان يعبر عن عدم العقل

بالنبوة لان المعنى الواحد

قد يعبر عنه بعبارةتين منفية

ومثبتة ولا مشاحة في

التعبير (والاضافي) كالابوة

(عدمى) كما هو قول

ما قد يخفى مما تدعو الحاجة اليه ما قد دفع اعتراض الكوراني بالتسكرا واما شيخ الاسلام فان

اعتراض أيضا بالتسكرا اندفع بما ذكر أو بمجرد كونه علم عما قبله فبان هذا غير محذور ولا سيما مع

دعاء الحاجة الى ذكره (قوله لعدم انضباطها) يمكن ان يعمل أيضا بما قاله المقتراح من انها

متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه وبهذا يدفع تفصيل القول الثالث فليتم امل (قوله

وان لا تكون عدم ما في النبوة) أقول الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على انها بمعنى المعرفة

لا يقال لعدم اخفى من النبوة فكيف يكون علامة علمه وايضا شرط العلة الظهور ولا ظهور

لعدم لاننا نقول المحتاج اليه في التعليم مجرد العلم بانه علامة فثبت حصول العلم بذلك من الشارع

نصا أو استنباطا يمكن الاستدلال به في الجزئيات المعينة وكونه اخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك

والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولولا ذلك امتنع تعليل عدمى بعدمى مع انه ليس

كذلك اتفاقا (قوله الصادق بالوجودى) دفع بهذا توهم ان عدم الصادق بالوجودى ليس

من عدم الذى هو محل الخلاف بل من الوجودى المتفق عليه (قوله لان المعنى الواحد قد

يعبر عنه بعبارةتين الخ) أقول قضيتهم ان ما مثل به من ذلك وان عبارة الكفر وعدم الاسلام

في المثال لمعنى واحد وهو ظاهر ان أريد بعدم الاسلام كفره أما لو أريد بمفهوم هذا عدم فهو

أعم من الكفر وان انحصر فيه في الواقع فكيف يكون المعنى واحدا فليتم امل (قوله نظرا

الى انها ليست عدم شئ) فالوجودى عند الفقهاء ما ليس بعدم داخل في مفهومه (قوله فلا

يناسبهم) بل الذى يناسبهم والاضافي وجودى (قوله ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته)

قال الكوراني التعليل بما لا يطلع على حكمته جائز لان التعبدى ليس الذى لا حكمه فيه بل

ما لم يطلع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمه هي الباعثة للشارع على شرح الحكم لا المكلف

على الامتثال وهذا ما قلنا سابقا ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظا انتهى (واقول)

ما زعمه من الزوم عنوع منه في غاية الوضوح اذ يجوز ان تكون الحكمه هي المعنى الباعث

للمكلف امكنه قد يخفى عليه فلا يدركه ولو أدركه كان باعثا له وقد يطلع عليه ويدركه فيكون باعثا له

فالاول التعبدى والثاني المعقون المعنى ولا يلزم من كون التعبدى ما لم يطلع على حكمته

ان لا تكون الحكمه هي الباعث للمكلف اذ لا يلزم من كون الحكمه ما ذكر ان لا يخفى على

المكلف بل يجوز مع ذلك ان يخفى وهو التعبدى على انه لا يلزم من خفاء عدم البعث رأسا بل

مضى علم المكلف اجمالا ان أحكام الشارع مقرونة بالحكم وان لم تكن تلك الحكمه بعينه ذلك

على الامتثال في الجملة وتظهر ذلك ان من سمع متكلما بغير لسانه وعلم انه واعظ تأثر في الجملة

وان لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان وهذا أجاب القاضي الحسين من أعيان أئمة الشافعية

عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية اذا لم يعرفها القوم أي بان كانوا عجميا بان فائدتها العلم

بالوعظ من حيث الجملة أي والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة كما تقر فتم امل ذلك فانه مع

وضوحه قد خفى عليه (قوله ويفهم من ذلك انه لا يتخلو عنه له عن حكمه) أي حتى القاصرة

كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشارح (قوله عند تحقق المثنة) قال شيخنا الشهاب كان

هذا على حذف مضاف أي عند تحقق انتمائها اذ المثنة كما قال في الصحاح العلامة وفي المغرب

ما وافقه حيث قال ورد في الاثر عن ابن مسعود نقصت الخطبة ونظير بل الصلاة من مثنة فقه

المتكلمين وسبقني تصحيحه في آخر الكتاب ففي جواز تعليل الشريعة بالخلاف كما قال الامام الرازي الرجل

والأمدى لكن تقدم في مجتبه المانع التمثيل للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظر الى انها ليست عدم شئ ومرجع
القياس اليهم فلا يناسبهم ان يقال فيه والاضافى عدمى (ويجوز التعديل ٤٣ بما لا يطاع على حكمته) كفى تعليل

الربويات بالطعم أو غيره
ويقهرهم من ذلك أنه لا تخلو
علة عن حكمه لكن في
الجملة لقوله (فان قطع
بانتفاءها في صورة فقال
الغزالي) صاحبه محمد (ابن
يحيى ثبت الحكم) فيها
(للمظنة وقال الجديون
لا) ثبت اذ لا عبرة بالمظنة
عند تحقق المنة مثله من
مسكنه على البحر ونزل منه
في سفينة قطعت به مسافة
القصر في لحظة من غير
مشقة يجوز له القصر في
سفره هذا (و) العلة
(القاصرة) وهي التي
لا تعدى محل النص (منعها
قوم) عن ان يعمل بها
(مطلقا والخفية) منعها
(ان لم تكن) ثابتة (بنص
أو إجماع) قالوا جعلا عدم
فائدتها وحكاية القاضي
أبي بكر الباقلاني الاتفاق
على جواز الثابتة
بالنص معترضة بحكاية
القاضي عبد الوهاب
الخلافا فيه كما أشار
الى ذلك المصنف بحكاية
الخلافا (والصحيح جوازها)
مطلقا (وفائدتها معروفة
المناسبة) بين الحكم ومحل
فيكون أدعى للقبول (ومنع
اللاحاق) محل معلواها حيث
يشغل على وصف متعد
لما رضى المالم ثبت استقلاله

الرجل قال أبو عبيدة معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو متعله من ان التأكيد به ومعناه مكان
يقال فيه انه كذا انتهى بمعناه (واقول) ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها
بمعنى العلامة بناء على ارادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتامل (قوله)
مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضا اعتبار
الفقهاء المظنة في مواضع كثيرة كفى نقض الوضوء بالنوم لانه مظنة لخروج الخارج ولا ينافيه
انهم اعرضوا عن المظنة في مواضع بلوازخ وجه المدارك مخصوصة اقتضت الغاء المظنة فيها
(قوله منعهما قوم مطاقا) قال شيخنا الشهاب يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو الجمع عليها
انتهى (واقول) هو اشكال صحيح الا ان يجاب بان المراد ان هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا
النص أو الإجماع الدال عليها لانهم مع تسليمهم ثبوتها بالنص أو الإجماع منعوا التعديل بها
فليتامل (قوله بان يكون ظاهرا) كذا قيد في البرهان قال السكال اذا قطعي غنى عن التقوية
انتهى (واقول) فيه نظر ظاهر بناء على ان اليقين يقبل التفاوت وهو الحق (قوله قال الشيخ
الامام وزيادة الاجراخ) قال السكوري وعندي في هذا نظر لان امتثال الامر في التعبدى
أحرز وأشق على النفس من العمل فزيادة الاجر هناك أوفق بامور الشارع لقوله صلى الله عليه
وسلم أفضل الاعمال أحجزها انتهى (واقول) انما يزيد الاجر في الاشق اذا كانت اشقيته مجرد
صعوبته في نفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذ الاشقة حينئذ ليست
الاباعتبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل جدا وذلك يقتضى فوات تمام الاهتمام
وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل وحينئذ يظهر
فرقان ما بين الامرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الاجر
في العمل وفواتهما في التعبدى وأشقيته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام
الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى (قوله بان لا يصف به غيره) قال شيخنا العلامة
هذا التفسير مفهوم الخاص أى القاصر لا اللازم فان موهوم الذى لا يفارق موصوفه أى
لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ

خلاف ما قاله الشيخ وان هذا تفسير مراد للزم لانه المناسب للمقام فان الكلام فيما يمنع تعدى
العلة ويجرد عدم اتصاف غير المحل به مناف لذلك سواء أمكن مفارقتها للمحل أو لا بخلاف مجرد
عدم امكان مفارقتها للمحل فانه لا ينافى ذلك صدقه مع اتصاف غيره به وحينئذ تحقق التعدية
فالسواب ان هذا تفسير لازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبيث
باصطلاح لا يطابق المقام وقد در هذا الشارح الامام (قوله بكونه ذهبيا) قال شيخنا العلامة هذا
الكون وصف محل الحرمة لانفسه ففى التمثيل به نظرا انتهى (واقول) في عبارة التمثيل في نحو ذلك
مساحة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجرى على ما عتيد عند التعديل فانهم يعبرون
حينئذ بقولهم مثلا يحرم الربا في الذهب لكونه ذهبيا فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون ومرد ذلك
ان قولنا يحرم الربا في الذهب للذهب لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الائمة ما أحسنها
(قوله التامل لما ينقض عندهم) قال شيخنا العلامة اى لخروج ما ينقض انتهى (واقول) محل
الشامل على انه صفة للخروج فاحتاج لهذا التاويل والحاصل له على ذلك المحل ان الناقض

بالعلة (وقوة النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهرا (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجر عند قصد الامتثال

لأجائها) لزيادة النشاط فيه
 حيث تدب قوة الأذعان لقبول
 معالوها ومن صورها
 ما ضبطه بقوله (ولا تعدى
 لها) أي للعلة (عند كونها محل
 الحكم أو جزئها الخاص) بأن
 لا يوجد في غيره (أو وصفه
 اللازم) بأن لا يتصف به غيره
 لاستحالة التعدى حيث قد
 مثال الأول تعليل حرمة
 الربا في الذهب بكونه ذهباً
 وفي الفضة كذلك ومثال
 الثاني تعليل نقض الوضوء
 في الخارج من السيلين
 بالخروج منه وما ومثال
 الثالث تعليل حرمة الربا
 في النقدين بكونهما قيم
 الأشياء وخروج بالخاص
 واللازم غيرهما فلا يتقضى
 التعدى عنه كـ تعليل
 الخفية النقض فيما ذكر
 بخروج النجس من البدن
 الشامل لما ينقض عندهم
 من القصد ونحوه وتعليل
 ربوية البر بالطعم (ويصح
 التعليل بمجرد الاسم للقب)
 كتعليل الشافعي رضي الله
 عنه نجاسة بول ما يؤكل كل لجه
 بأنه بول كبول الآدمي
 (وفقاً لأبي إسحق السيرازي
 وخلافاً للإمام الرازي في
 نفيه ذلك) كما فيه الاتفاق
 وجهاله بأننا علم بالضرورة

هو الخروج كبديل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله
 على أنه صفة للنجس فيستغنى عن هذا التأويل وإن احتج إليه في ضمير بنقض على هذا التقدير
 أيضاً أي لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فإنه إذا شمل النجس ما ينقض خروجه
 عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى (قوله ويصح التعليل بمجرد الاسم للقب) فيه
 كلامان * أحدهما المذكور أني قال مانعه والحق ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق على منع ذلك
 لانا قد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث أما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على
 الامتنال ولا يعمل كون لفظ النجس موضوعاً بأزاء عصر العتب المشتبه هو الباعث بأحد المعنيين
 أي للشارع أو للمكلف حتى لو فرض أنه لم يسم بذلك الاسم لا تنفذ الحرمة وما نقلوه عن الشافعي
 من قيام بول ما يؤكل كل لجه على بول الآدمي ليس العلة عنده أن بول الآدمي نجس عنده لأن
 العرب سمته بالببول حتى لو سمته بشئ آخر لا تنفي الحكم بل لأن بول الآدمي قد ثبتت نجاسته
 بالنص وهذا بول مثله فقوله لأنه بول فشا به بول الآدمي اقتصار في الكلام لوضوح المقام حتى
 لو قيل للشافعي لم كان بول الآدمي نجساً بالنص لم يتصور أن يقول ليكون اسمه بولاً عند العرب
 هذا في اللقب الخالي عن المعنى أما المشتق فلامعنى للخلاف فيه لاشعاره بعلة المشتق منه وأما
 نحو الأبيض والأسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسبق في الكلام عليه قبولاً وورداً
 انتهى * وثانيهما الشيخنا العلامة قال مانعه لا يخفى أن هذا تكرار لأن اللقب أما لغوي فهو
 تكرار مع قوله سابقاً بكون وصف الغوي أو ما شرعى فهو تكرار مع قوله وصفاً عرفياً إذاً الشارح
 عرف للشارع وأما ما هو تكرار معهما وتعليل الشافعي المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب
 بل الظاهر منه أنه تعليل بكونه فرداً من أفراد ماهية البول كالأصل فهو تعليل بالوصف
 لا باللقب انتهى (واقول) أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له لعدم التأمل وذلك
 لأن الصحيح عند المصنف وفقاً لأهل الحق أن العلة بمعنى المعرف والامارة لا بمعنى الباعث ولا
 الموجب وظاهره أنه لا مانع من أن ينصب الشارع بمجرد الاسم للقب أمانة على الحكم أمانة
 شئ أو يصلح للوضع أمانة على غيره إذا الامارة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي ولا مناسبة
 معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم ولا ينافي ذلك ما ذكره المصنف من أن شرط الالتحاق
 بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهد الاناطة الحكم وذلك لما تبين مما قررناه
 فيما سبق من أن المشتغل على ما ذكره ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن
 فيه من الترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولاً يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم
 مما ساء هذا المستقدر وهذه العلة تبعث المكلف على الامتنال بأن يعمل بقضية هذا الحكم
 وذلك بأن يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهد الاناطة التنجيس بذلك التسمية على أنه تقدم أنه
 يجوز التعليل بالإبطال على حكمته فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم للقب جاز أن
 يكون هناك حكمة مخفية علينا إذ حيث لم يشترط الإطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها
 والاحتمال قائم إذ لم يقم قاطع على انتقامها هنا في نفس الأمر وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع
 ما أورده فقوله لانا قد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث الخ قلنا إن أردت بذلك أنه
 لا بد أن تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الآدمي فهذا لا يرد على المصنف إذ قد رده

واعلم انما ليست الابعى المعرف كاتمة - دم والاسم اللقب يصح ان يكون معرقا بان ينصب
علامة على الحكم كما بيناه وان اردت به انه لا بد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مستملا على
حكمة كما تقدم في قول المصنف ومن شروط الالتحاق بها اشتغالها على حكمة الخ فهذا أيضا لا يرد
عليه لتصور ذلك في التعليل بالاسم اللقب كما بيناه ولو سلم فيمكن احوال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه
ايضا على انه محتمل ان يكون اشتراط الاشتغال المذكور خاصا بالتعليل بالمعنى وحينئذ فلا اشكال
مطلقا وقوله وما نقلوه عن الشافعي الى قوله ان يول الادعى نجس عنده لان العرب سمته بالبول
الخ قلنا هذا انما يصح لو كانت العلامة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما
تقدم اما اذا كانت بمعنى المعرف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا لان المعنى حينئذ ان
تسمية العرب له بالبول جعل له الشارع علامة على نجاسته فقولنا نجس لان العرب سمته بالبول
معناه انه نجس لوجود العلامة التي نصبها الشارع على نجاسته وهي تسمية العرب بمعنى انا
عرفنا انه نجس من وجود علامته التي نصبها الشارع وهي تلك التسمية وهذا معنى مستقيم
لا بعد فيه ولا تخار عليه كما ترى فاستبعاد اياه وتحويله عليه لا منشأ لهما الا عدم التأمل وقوله
بل لان يول الادعى الخ قلنا ثبتت نجاسته بالنص لا ينافي ان ينصب هذا الاسم اللقب علامة
على النجاسة ليعرف بها وجودها في المواد المخصوصة وقوله حتى لو قيل للشافعي لم كان الخ
منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لان هذا انما يلزم اذا كانت العلامة بمعنى الباعث
أو الموجب اما اذا كانت بمعنى المعرف كما مشي عليه المصنف فالذي يقال حينئذ للشافعي انما
هو عرف نجاسة ذلك البول وحينئذ ينظم في الجواب ان يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند
العرب لان الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا اشكال فيه
ولا يخفى عليك ما في قوله هذا في اللقب الخالي عن المعنى الخ فانه يقتضي شمول اللقب للمستحق
وغيره وكأنه توهم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك ثم لا يخفى على المتأمل ما في تعبيره
من أنواع الفساد ولولا خوف الاطالة مع وضوح الحال لبيناه (واما الكلام الثاني) فجوابه من
وجهين الاول ان اللقب اعم من أن يكون لقبا لغويا أو لقبا شرعيا أو لقبا عرفيا وحينئذ فلا
تصح دعوى التكرار فيه مع قوله سابقا يكون وصفا لغويا اذ لا تكرر في ذكر الاعم مع الاختص
كما صرح به الاثمة ومنهم من المولى التفتازاني كما تقدم نقله عنه عند الكلام على قول المصنف
ولا يكون منصوبا معوافقا لافا لمجوز دليلين ولا مع قوله وصفا عرفيا وان شمل العرفي فيه
الشرعي اذ الشرع عرف للشارع وذلك لان المراد بالوصف العرفي كما هو ظاهر المعنى واما مثله
الشارح بالشرف والخسة فالتعليل به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب
فانه من قبيل التعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر فكيف يتصور
مع ذلك دعوى التكرار بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوي فقط أو الشرعي فقط أو العرفي فقط
لم يتكرر مع قوله وصفا عرفيا التباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ
ولا مع القولين جميعا لما بيناه اعم من الاول ومباين للثاني والوجه الثاني اختيار ان المراد
اللقب اللغوي ولا يتكرر مع قوله سابقا وصفا لغويا على ان المراد باللقب اللغوي الاسم
الجسام الذي لا ينفى عن صفة مناسبة تصلح لضافة الحكم اليها وبالوصف اللغوي هو التسمية

بما ينشأ عن ذلك أو بالأعم وظاهره أنه لا تكرار على الأول للبيان ولا على الثاني إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الاختصاص كما تقرر وأما قوله وتعليل الشافعي المذکور لا يتعين فيه التعديل باللقب الخ فإن أراد به رد الاستدلال بتعليل الشافعي المذکور فهو مندفع بانهم لم يستدلوا به غاية الأمر أنهم أرادوا به التمثيل أو الإشارة إلى أنه محمول على ذلك ولا يحذور فيه لأنه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من أن يكون الشافعي أراد ذلك وإن أراد به رد التمثيل به فلا وجه له إذا المثل يكتفيه الاحتمال والاحتمال متحقق قطعا بل قد يستغنى في التمثيل بمجرد الفرض أو رد الحمل فلا وجه له إذا مانع منه كما تبين وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا يمكن من الغافلين (قوله من كونه مخامرا) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون بيانا للمسمى المخمر كما صنع الشارح إذ هو بعضه إلا أن يقال قوله بخلاف مسماه من كونه مخامرا اتقيد به بخلاف مسماه فإن له في حرمة المخمر اثر ان شاء الله من كونه مخامرا فيصح صنيعة لأن من حيثئذ ابتدائية انتهى (وأقول) أما أولا فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها إليه بل هي عبارة الامام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافا لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من انها عبارة الشارح فذهب إليها حيث قال كما صنع الشارح وعبارة المحصول للامام ما نضه المسئلة التاسعة اتفقوا على أنه لا يجوز التعديل بالاسم مثل تعليل مخمر المخمر بان العرب سمته مخرا فانما تعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له فإن أريد به تعليله يسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك يكون تعليله بالوصف لا بالاسم انتهى وأما ثانيا فدعواه عدم صحة البيان ممنوع بل وازان يراد به المسمى المخمر مسماه في الجملة أي بعض مسماه بالانتماء مسماهما قالبيان حيث في غاية الاستقامة غاية الأمر أن المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى يمكن لا محذور في ذلك مع البيان لأن به يتبين المراد ويعرف المقصود والحاصل أن الامام تسمي في اطلاق المسمى مراد به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا غبار عليه ولا حاجة إلى ما تحمله الشيخ في الجواب من التكلف على أن المراد بمسماه معناه وبعض المعنى يطابق عليه المعنى فيقولون معناه التضمني وقد اعترف الشيخ بأنه بعض المعنى فيلزمه صحة اطلاق المعنى عليه فليستأمل (قوله أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الأبيض من المأخوذ من السفة) أقول فيه أمران الأول أنه لا يخلو من أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أي كان يقال في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطابق عليه ذلك الاسم وأما تعبير الزركشي بقوله للتعليل بالاسم ثلاث صور أحدها الاسم اللقب الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل الثالثة اسم اشتق من صفة كالأبيض والأسود انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى فإن أريد الأول أشكل على نقل الاتفاق في الأول ذكره الأصنفهاني من أن في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقا المنع مطلقا التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى فإنه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل نحو الأبيض فإنه يشمل المشتق عند الإطلاق وإن أراد به المصنف هنا ما لا يشمله ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة في التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمنع الاسم مطلقا قبا ومشتقا

أنه لا أثر في حرمة المخمر لتسميته مخرا بخلاف مسماه من كونه مخامرا للعقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل) (فوافق) صحة التعليل به (وأما نحو الأبيض) من المأخوذ من الصفة كالأبيض (فشبه صوري) وسبأ في الخلاف فيه (وجوز الجمهور والتعليل) للحكم الواحد (باعتين) فأكبر مطلقا لأن العامل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وادعوا وقوه) كما في اللبس واللبس والبول المانع كل منهما من الصلاة مثلا

(و) جوزي (ابن فورك والامام) الرازي (في) العلة (المقصودة دون المستنبطة) لان الاوصاف المستنبطة السالحة كل من العلمية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما ينص ٤٧ على استقلالة بالعلمية واجيب بانه

يتعين الاستقلال بالاستنباط ايضا وحكي ان الحاجب عن هذا ايضا أي الجواز في المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزمت المحال الاتي بخلاف المستنبطة لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الاوصاف وأستقط المصنف هذا القول لقوله لم اره غيره (ومنه) امام الحرمين شرعا مطلقا) مع تجويزه عقلا قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادر لكنه لم يقع واجيب على تقدير تسليم اللزوم يمنع من عدم الوقوع وأستدعي تقديم من اسباب الحدوث والامام يجعل الحكم فيها متبعا لأي الحكم المستند الي واحد منها غير المستند الى آخر وان اتفقنا نوعا (وقيل يجوز في التعاقب) دون المعصية للزوم المحال الاتي له بخلاف التعاقب لان الذي يوجد فيه بالتأنيث مثلا مثل الاول لا عينه (والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه بجمع النقيضين) فان الشيء باستناده الى كل واحدة من علمتين يستغني عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما

انتهى وان أريد الثاني تكرار مع قوله السابق وصفا حقيقة ما وعرفيا مطلقا لان ذلك المعنى منهما وقد يجاب باختصار الاول ومنع كلام الاصطفا اني وباختصار الثاني ويراد بالوصف فيما سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليست بالامام والاعتراض بان الاشتقاق من الفعل والصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فامرهم هين لان الاخذ أوسع من الاشتقاق والثاني ان المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من ابيض فان ادعى الاتفاق على صحة التعليل به اشكل مع الاختلاف في صحة التعليل بالابيض المأخوذ من البياض مع اتفاق المبيض والابيض من جهة المعنى وان أجرى فيه الخلاف فلم يصح اطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل وقد يجاب بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع الى الوصف الصوري ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث قال في قوله المأخوذ من الفعل ما نضه المراد الفعل اللغوي وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدل مقابله بنحو الابيض الذي هو بعض من المأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالوصف بغير اختيار كالبياض للابيض والسواد للأسود ونحوهما ووجه كونهما من الشبه الصوري انه لامناسبة فيهما ولا فيما هو نحوهما الجلب مصلحة ولا درء مفسدة فيكون التعليل بهما ونحوهما من الشبه الصوري وليس المراد اشتقاقهما من الفعل التحري والوصف النحوي كما توهمه العلامة البرماوي فاعترضه على شيخه الزركشي بان ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى وجوز شيخ الاسلام ارادة الفعل النحوي والصفة المعنوية قال ولا مانع اذا اثره الاخذ أوسع من دائرة الاشتقاق (قوله) وابن فورك والامام في المنصوصة دون المستنبطة قضية الصنيع انما يتبعان في المستنبطة لكن ما ساقه الشارع من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق (قوله) لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع الخ قال شيخنا الشهاب قد يشكك بان هذا الجواز ان كان مانعا من استقلال كل من تلك العلل المستنبطة بالعلمية لم يطابق المدعى وان لم يكن مانعا لم يمتنع من تعددها محال المنصوصة انتهى ويجاب بان المراد ان التعدد لما يتعين لم يلزم المحال وقد يقال ان استلزام التعدد المحال امتنع احتماله لان احتمال المحال محال فليست بالامام (قوله) قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادر لكنه لم يقع) أي فعند عدم وقوعه يدل على عدم جوازه وهذا وان أجيب عنه بما نقله الشارع يؤيد توجيه الشارع القول بان اجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء وما ذكرناه في بيانه كما تقدم في محله ويدفع الاعتراض عليه بان الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون الامتناع الذي هو المدعى فان ذلك التوجيه نظير توجيه الامام هنا (قوله) لان الذي يوجد فيه بالتأنيث مثلا مثل الاول لا عينه) أقول لا يقل ان يقول هذا يمكن في المعية بان توجد امثال دفعة فليست بالامام (قوله) والصحيح القطع بامتناعه عقلا) أقول قد يوهم التقيد بقوله عقلا جوازا شرعا ولا ينبغي ان يكون مرادا اذ الامتناع عقلا امتنع شرعا ضرورة ان الشرع انما يبيح الممكّنات دون المستحالات (قوله) واجيب من جهة الوجه والخي) عبارة العبد الجواب هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلا وهي ما يشهد وجوده امر واما اذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجوده امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد انتهى قال المولى سعد الدين قوله الجواب هذا أي ما ذكرنا من اجتماع النقيضين وتخصيل الحاصل انما يلزم

وغير مستغني عنه وذلك بجمع بين النقيضين ويلزم أيضا تخصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالتأنيث مثلا نفس الموجود بالاولى

وَمِنْهُمْ مَنْ قَصَرَ الْمَالَ الْأَوَّلَ عَلَى الْمَعْبُودَةِ ٤٨ وَاجْتَبَى مِنْ جِهَةِ الْجَمْعِ وَزَيَّانَ الْمَالَ الْمَذْكُورَ لِيُزَيَّنَ فِي الْعِلَالِ الْعَقْلِيَّةِ الْمَقْبُودَةِ

في تعدد العلال العقلية المقيدة لوجود دون الشرعية المقيدة للعلم بالشئ وقد سقط هذا
الجواب من كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلام من العلال عند
الاجتماع يكون جزءا والعللة هي المجموع وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخالف العلل للمانع
وهو الحصول بعللة أخرى انتهى فان قلت يلزم على الجواب الاول الذي حكاه الشارح
كاعتداد المال المذكور وذلك لانه باستناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا يلزم الاستغناء فيها
عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا
عرف باحدهما فلو عرف بالآخر لم تحصل الحاصل ويمكن ان يجاب بان كون أحد الامرين
مثلا معروفا مشروطا بان لا يعرف غيره وبما ياتي في الفرق الاتي وقد أورد الاستنوى نظير هذا
البحث في مسألة الواجب الخيرية لما استدل القائل بان الواجب واحد معين بانه اذا أتى
بالجميع كان ممثلا وهذا الامتثال لا جائز ان يكون معطلا بالكل ثم قال ولا بكل واحد لانه يلزم
اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغنى به عن
استناده الى ذلك الى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الاول واجاب عنه البيضاوي باختيار
هذا ومنع الزوم لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لمؤثرات
واجتماع معرفات على معرف واحد جائز قال الاستنوى ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على
امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتهى قلت يمكن ان
يفرق بان الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قل الالتهات اليه ثم اذا
تمت ملاحظته حصل التفات جديد قوى الى المعلوم وحينئذ فاذا حصلت المعرفة من احد
الامرين أمكن ان تحصل من الآخر معرفة مغايرة للاولى في الكيف بان يحصل التفات
اليه جديد قوى على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتهات الحاصل بالامر
الثاني مغاير للالتهات الحاصل بالامر الاول في الكيف كما تقرروا اجتماع النقيضين لانه
اذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه
بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله
الى ذلك الواحد منهما ولا يتصور من ذلك في المؤثرات اذا لا يمكن اذا تحقق الوجود باحد
الامرين ان يتحقق أيضا وجود بالآخر مغاير للوجود الاول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور
هناك الوجود واحد فان استدل الى كل منهما لم يحصل الحاصل والاستغناء وعدم
الاستغناء واعلم ان الذي منعه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معا ومرة تبا على
وجه الاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب
السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في اعراض الشارح عنه فليعلم (قوله
والخيار وقوع حكمين) أي مشلا لظهور ان الاكثر على هذا كذلك وان غاية الظهور له لم ينبه
الشارح عليه (قوله وقبل يمنع تعليل حكمين بعللة) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان أصل
الخلاف في الجواز والاستحالة فاكتمى بالوقوع عن الجواز اختصارا انتهى (وأقول) يمكن
ان يكون قول المصنف والخيار وقوع على حذف المضاف أي جواز وقوع (قوله ومنها)
ان لا يكون ثبوتها من آخر عن ثبوت حكم الاصل فيه أمر ان) الاول قال شيخنا الشهاب

لوجود المعلول فاما الشرعية
التي هي معرفات مقيدة للعلم
به فلا وعلى المنع حيث قيل
به فليذكر كره المجيز من التعدد
اما ان يقال فيه العلة بمجموع
الامرين مثلا أو أحدهما
لا بعينه كما قيل بذلك أو
يقال فيه بتعدد الحكم كما
تقدم عن امام الحرمين
ومال اليه المصنف (والخيار
وقوع حكمين بعللة اثباتا
كالسرقة للقطع والغرم)
حيث يتلف المسروق أي
لوجودهما (وتقيا كالحبس
للصوم والصلاة وغيرهما)
كاطراف وقراءة القرآن
أي حرمتها وقيل يمنع
تعليل حكمين بعللة بناء على
اشتراط المناسبة فيها لان
مناسبة الحكم يحصل
المقصود منها بترتيب الحكم
عليها فلو ناسبت آخر لم
تحصل الحاصل واجيب
بمنع ذلك وسنده جواز
تعدد المقصود كما في السرقة
المرتبة عليها القطع زحوا
عنها والغرم جبرا لما
تلف من المال (وثالثها)
يجوز تعليل حكمين بعللة
(ان لم يتضادا) بخلاف ما اذا
تضادا كالتأيد لصفة البيع
وبطلان الاجارة لان الشئ
الواحد لا يناسب المتضادين
(ومنها) أي من شروط

الالحاق بالعللة (ان لا يكون ثبوتها من آخر عن ثبوت حكم الاصل) سواء أفسرت بالباعث أم بالمعرف فان

فان قلت العلة المستتبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة قلت من حيث افادة
 ان محله اصل يقاس عليه فانه شيء متأخر عن العلة المذكورة انتهى (وأقول) يمكن أيضا ان
 يجاب بان استنباط العلة من الحكم انما يقتضي تاخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى ان
 العلم بها متأخر عن العلم به لامن حيث ثبوتها الذي الكلام فيه بان يكون ثبوتها بعد ثبوتها كفاي
 الاستقذار والتجاسة في مثال الشارح فان ثبوت استقذار العرق مترتب ومفترق على تجاسته
 حتى لو لم تثبت تجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل * والثاني ان قضية ما استدلل به الشارح في صحة
 كون ما هو كذلك علة لاثني مجرد صحة الاخلاق به فليتأمل (قوله لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة له لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أي لان الباعث لو تأخر لزوم
 وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرفة لزوم تعريف الماعرف اذا افترض ان الحكم عرف قبيل
 ثبوت علمه وكل من اللازمين محال امكن الثاني انما يتم اذا فسر الماعرف بأنه الذي يحصل به
 التعريف اما اذا فسر عما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالماعرف لا بتفسير
 الماعرف بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف اذ سبق احدي العلةين
 بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه يحصل للعامل بخلاف تفسير الماعرف بما من
 شأنه التعريف لان تعريف المتأخر حينئذ لم تقدم جائز وواقع اذا الحادث بعرف به هذا المعنى
 القديم كالعلم لوجود الصانع تعالى انتهى وقوله اذ لو تأخر لزوم تعريف الماعرف اذا افترض ان
 الحكم الخ (أقول) فيه بحث لانه جعل مقشأ امتناع التأخر ان الحكم عرف أولا أي من النص
 فلو تأخرت لزوم تحصيل الحاصل فنقول لو صح هذا الزم امتناع التقدم والمقارنة أيضا لان الحكم
 في نفسه انما عرف من النص اذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بانه فلو تقدمت
 العلة او قارنت لزوم اما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالماعرف بمعنى
 الذي يحصل به التعريف كما هو مبني الكلام على ما صرح به المشي بقوله انما يتم الخ وذلك
 باطل لما بين من ان الحكم انما عرف من النص واما عدم حصول التعريف به فاذل باطل
 أيضا لما قلناه ما بني عليه الكلام من تفسيرها بالماعرف بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل
 وقوله لكن الثاني انما يتم اذا فسر الماعرف بأنه الذي يحصل به التعريف (أقول) في انما على
 هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف الماعرف وتحصيل الحاصل لجوازا ان يقبل الاتفاقات
 الى المعلوم حال ملاحظة العلة المتأخرة ثم ياتت اليه الاتفاقان بديدا قويا فيكون الحاصل بها
 غير الحاصل بما قبلها وبذلك يعلم منع قوله الا اني اذ سبق احدي العلةين بالتعريف مانع من
 حصول التعريف بما بعده الخ وليت شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح
 فاما الشرعية التي هي معروفة مفيدة للعالم به فلا قال فيه أي فلا يلزم فيها الحال المذكور من
 الجمع بين التقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال ان الثاني لازم فيها بناء على تفسير الماعرف
 بما يحصل به التعريف ويجاب بان العلم المقادير بالعلة الثانية مثلا مثل العلم المقادير الاولى لا عينه
 وقصارى ذلك ان الثانية هي كدة الاولى انتهى ثم رأيت العبد سبق المشي الى ما قاله هنا
 وعبارته انما لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم اثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم
 الا ان لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف الماعرف فان

لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة له لا يتأخر عنه

المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز
اجتماع العلة اذا كانت شرعية لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على عدل واحد
انتهى فان قضيت الجواز هنا لان وجود المعرفة للحكم بعدم معرفته لا ينقص عن اجتماع معرفتين
وقد اجازها كما رأيت وبين انه لا محذور فيه على انه يمكن ان يقال لامانع أيضا من تاخر ثبوت
العلة بمعنى الباعث بناء على ان المراد الباعث المكاف على الامتناع كما قاله والد المصنف لان
الواجب على هذا تقدمها على الامتناع لا على الحكم ثم رأيت المولى التفتازاني قال في قول
الضد يلزم تعريف المعرفة مانعه يمكن ان يقال انه بمنزلة الدليل الثاني بعد الاول واما ما يقال
انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انه اعلم بالحكم الاصل بمعنى الامارة
عليه انتهى وثانيها ان الظاهر ان مقتضى كون المنع من التأخر ما ذكره جواز التأخر عند
الجهل ولا نهى - ثم اجازوا انه قد ادخل اجتماعا بان العلة الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع
علامات على شئ واحد فان كانت عندهم بمعنى ما من شأنه التعريف فلا اشكال في جواز
التأخر لا تفادى المحذور من لزوم تعريف المعرفة وان كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف
فكذلك لانهم - ثم اجازوا ترتيبها ولم يبالوا بلزوم تعريف المعرفة فليميزوا تاخرها عن ثبوت حكم
الاصول لان غاية ما يلزم عليه تعريف المعرفة وهم لم يبالوا بذلك كما تبين فاعمل ما رجحه المصنف
من امتناع التأخر بمعنى على ما رجحه من امتناع التمسك بذلك بشكل حيث قد اقتصر على نسبة
المقابل الى قوم الا ان يقال انما اقتصر على ذلك لان الجهل وسكتوا عنه وان كان هو مقتضى
قولهم فليست اتمل * وثالثها ان شيخنا العلامة بحث في قوله لان الباعث على الشئ لا يتاخر عنه بان
العلل الغائية بواعث على معلولها وهذا هو معلولها خارجا والمعلول الخارجى متأخر عن
علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة الى السير الخ (وأقول) اندفاع هذا البحث في غاية
الوضوح اذ الباعث في العلة الغائية انما هو قصد حصولها وهو متقدم بالتردد والمتاخر
انما هو ذواتها لکنها ليست بواعث بل معلولات خارجية مثلا الباعث على فعل السير انما هو
قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعاً والمتاخر انما هو نقص الجلوس لکنه ليس بباعث بل
هو معلول خارجى وأيضاً فان اراد ان هذا من قبيل العلة الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلة
الغائية في حقه سبحانه وتعالى فانه المشرع حقيقة والنبي عليه الصلاة والسلام انما هو مباح
او من قبيل آخر فليصوره لتسليم عليه وبذلك يعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه في دفع الاشكال
بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ فان قلت امتناع تاخر العلة بمعنى الباعث انما يظهر
في الباعث بمعنى الحامل كما هو قول المعتزلة لافى الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة
للشارع كما قاله الآمدي واتباعه كابن الحاجب (قلت) بل هو ظاهر عليه أيضاً لان المراد اشتغال
ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليرتب الحكم عليه وتاخره مناف لذلك فليست اتمل (قوله
بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة هذا هو الحق اذ معرف الشئ متأخر عنه بالذات
وبالزمان الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان ظاهر قوله ان معرف الشئ متأخر الخ انه يجب
في المعرفة تاخره ذاتاً وزماناً وهو ممنوع منها واضحا وما حسب أحدنا اوجب ذلك كيف
والابوة تدل على البتة فهي معرفة لها مع تقارنهما ما قطعنا واما ان يستقيم عليك الابوة بالآب

(خلافا لقوم) في تجويزهم
تاخر ثبوتها بناء على تفسيرها
بالمعرف كما يقال عرف
الكتاب فبحسب كماله

فتقع في الخطأ والثاني انه ان حمل المعرف على ما من شأنه التعريف فقولنا نعم ان فرض الحكم
معروف قال يجوز تاخر المعرف والالزام فحصل الحاصل غير صحيح اذ لو فرض الحكم معروفا لم يلزم من
تاخر المعرف فحصل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر وان حمل على ما يحصل به التعريف
بالفعل فقولنا هذا هو الحق غير صحيح لانه ان بناء على كون الحكم معروفا بغير العلة
كأنه لازم من تاخر العلة حيثئذ فحصل الحاصل وان بناء على كون الحكم لم يعرف بغير
العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هرفيا
سبق بطلانه فليأمل (قوله لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته) قال
شيخ الاسلام فيه نظرا لان الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولان ثبوتها قد يقارن ثبوتها كجانبه
عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى (وأقول) جواب الاول ان المراد الاستقذار المخصوص
الذي يخص النجاسة والثاني ان المراد التاخر رتبة فانه من ان تقدم العلة بالرتبة وقد ينظر في
هذا بان العلة بمعنى المعرف قد لا يسلم ان رتبتهما التقديم فليأمل والتاخر بالرتبة لا يتأني في المقارنة
زما ناقما (قوله قابط الاله ابطالها) قال شيخنا العلامة بمنع بانها قد تكون أعم منه
فلا يلزم من ابطاله ابطالها الخ (وأقول) لا يخفى ان الأئمة أرادوا بابطالها ما ليس بخصيص
ولا تعميم بدليل مقابله به ما وان الابطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور الا ان يكون ابطالها
فان أراد الشيخ مع ان ابطاله بهذا المعنى ابطالها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به
وان أراد منع ان ما في مثال الشارح ونحوه من قبيل الابطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا
المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الحنفية بالنسبة الى خصوص مثال الشارح كما بينه الكمال
كغيره ونقله عن المستصفي للغزالي فكان ينبغي ان يعبر بما يناسب ولا يمنع ان ابطاله ابطال لها
ومع ذلك لا يرد على الشارح لانه أراد بالتعميل به مجرد الايضاح وان كان فيه خلل وقد صرح
المصنف بذلك في نظيره فانه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله وله سم أي الحنفية عن
ذلك أي الابطال اعتذارا وليس الغرض أي لنا المثال أي حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى
وقد نص الأئمة على انه يكفي في التعميل مجرد القرض وبالجملة فان أراد الشيخ منع ان ابطاله
حقيقة ابطالها لم يصح أو ان ما في هذا المثال من قبيل الابطال فهو لم يرد على ما قاله ودفعوه
(قوله فانه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة هذا الايات على ما قدمه عن الغزالي
وابن بجي من ان الحكمة اذا قطع بالتفاهات في صورة ثبت الحكم نظر المظنة بل على قول
الجليلين بالتفاهة في عدم اعتبار المظنة عند انتفاء حكمها انتهى وذكره شيخنا الشهاب
(وأقول) جميع ما ذكرنا من تخطي واشتباء وذلك لان فرض الكلام بين الغزالي وصاحبه وبين
الجليلين فيما اذا وجدت العلة دون حكمها كما ينص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك
فان العلة هي السقر وقد وجد قطعاً لكن اتفت حكمته التي هي المشقة بخلاف ما هنا فان
العلة المستتبطة التي هي مظنة الاستقناع والتلذذ لم توجد في المحارم اذ ليس مظنة لذلك ما ين
أحد هما من الآخر وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هناك ومنشأ الغلط والاشتباء
التعسير بالمظنة هنا وهناك وهو محجب فانما ذكر هناك على انها وصف العلة وهنا على انها
نفس العلة فتأمل فانه في غاية الوضوح ومع ذلك خفي على الشيخين (قوله ولاختلاف الترجيح

لانه مستقذر فان استقذاره
انما يثبت بعد ثبوت نجاسته
(ومنها ان لا تعود على
الاصل) الذي استنبطت
منه (بالابطال) لانه منشؤها
قابط الاله ابطالها كتمثيل
الحنفية وجوب الشاة في
الز كانبذع حاجنة الفقير
فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة
مفض الى عدم وجوبها
على التعمين بالتفصيل بينها
وبين قيمتها (وفي عودها) على
الاصل (بالخصيص) له
(لا التعميم قولان) قبل يجوز
فلا يشترط عدمه وقبل لا
فيشترط مثاله لتعليل الحكم
في آية أولامسنم النساء بان
الامر مظنة الاستقناع فانه
يخرج من النساء المحارم
فلا يتقضى لمسهن الوضوء
كما هو أظهر قول الشافعي
والثاني يقتضى عملاً بالعموم
وتعليل الحكم في حديث
أبي داود وغيره انه صلى
الله عليه وسلم لم ينه عن
بيع اللحم بالحيوان بانه يبيع
الربوي باصم له فانه يقتضى
جواز البيع بغير الجنس
من ما كول وغيره كما هو
أحد قول الشافعي لكن
أظهرهما المنع نظر العموم
ولاختلاف الترجيح

في الفروع الخ) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان قول النقص والمنع في المشايخ مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر لانه بناءهما أولاً على النظر الى العموم ومن الجائز انهما يجوزان العود المذكور ولم يؤولا به ترجيح الدلالة للعموم لان المنطوق انتهى (وأقول) هذا نظر ساقط اما أولاً فلانه يجوز ان يكون الشارح قد اطاع على تصريح بيننا القولين المذكورين على ما ذكر فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذي أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فانه قال هل يشترط ان لا يعود على أصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بمس الحرام الخ ثم قال وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعمى يقتضي تخصيصه بالما كول لانه يبيع الربوي بأصله وما ليس بربوي فلا يدخل له في النهي وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان وما خذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكاً بالعموم وانما يرجع المصنف شيئاً من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحاً بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالحرام وفي بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان وذكر الهندي في الرسالة السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى ثم ذكر عن الهندي أيضاً ان الخلاف مبني على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال السكالي في حاشيته وجعل الصبي الهندي تارة الخلاف هنا مبني على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أولاً ويجوز وتارة جعله مبني على القولين في تخصيص العلة انتهى فتأمل قوله مستنبطان من اختلاف قوليه فانه تصريح بان الاصحاب بنوا الخلاف قوليه على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين وقوله وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان ما خذهما هذا الاصل وقوله وذكر الهندي الخ فان هذه كلها صرائح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل يخالف للدليل واما ثانياً فلان مجرد احتمال البناء المذكور كاف للشارح في صحة التمثيل لما تبين فيما سبق والمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتأمل (قوله وان لا تكون المستنبطة معارضة معارض منافي موجود في الاصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالركب الاصل الى آخر ما طال به في تقريره ثم قال فهو كرار مع ما تقدم ولا يذفعه اختلاف العبارة في الموضوعين (وأقول) ما زعمنا من ان هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتبناه عليه من ان هذا تكرار مع ما تقدم من نوع منعنا ظاهراً اما أولاً فلطوب ازاختلاف ما في الموضوعين تصويراً وغرضاً وذلك بان يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجوده في الاصل فانه في مركب الاصل أو في الاصل في مركب الوصف مدح ان العلة غير ما ذكره المستدل مما يشاقبه وان اعتقد المستدل ان ما يدعيه لا يصلح للعلة ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل والحالة ما ذكره غير ناهض على الخصم وان نهض في حق المستدل لا اعتقاده وجود العلة في الاصل والفرع وعدم وجود معارض معتبر لها وان يكون ضابط ما هنا ان يظهر وصف آخر صالح للعلة في اعتقاد المستدل منافي للوصف الآخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل لا يصلح تمسكه في حق نفسه من غير وجود

في الفروع أطلق المصنف
القوانين وقوله لا التعميم
أي فانه يجوز العود به قولاً
واحداً كنعيل الحكم
في حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
بتشويش كر فانه
يشمل غير الغضب أيضاً
(و) من شروط الامتياز
بالعلة (ان لا تكون
المستنبطة منها) معارضة
بمعارض منافي (لقتضاه
(موجود في الاصل) اذ
لا عمل له مع وجوده الا
بموجب قال المصنف مناله
قول الختفي في تنقيح التبييت
في صوم رمضان صوم عين
فيمتد بالنية قبل الزوال
كالنقل في معارضة الشافعي
فيقول صوم فرض فيضبط
فيه ولا يبنى على السهولة
انتهى وهو مثال للمعارض
في الجملة

خصم بقصدية الاختصاص عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه ولا ينافي
 ذلك ما يؤيده بعض العبارة كالمثال الذي حكاه الشارح من المصنف من فرض الكلام مع
 خصم بل وازان يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم أو يكون ضابط ما هنا
 والغرض منه أعم مما ذكره مما تقدم في ضابط ما هنا والغرض منه ولا يخفى انتفاء التكرار
 على التقديرين أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأنه لا تكرر في ذكر الأعم بعد الاختصاص
 كما تقدم بيانه في نظيره عن حواشي المولى سعيد الدين وأما ثانياً فلو سلمنا اتحاد التصور
 في الموضوعين لكن الغرض مختلف فيهما فافا الغرض في الأول بيان عدم نهوضه على الخصم
 وفي الثاني بيان عدم نهوضه في حق المستدل فيمنع عليه التمسك به في حق نفسه ومقلديه
 ولا تكرر مع ذلك بوجه وان سلم استلزام أحد الغرضين الآخر إذا تكرر في الجمع بين
 الملازمين كما نصوا عليه وأما ثالثاً فلو سلمنا اتحاد التصور والغرض في الموضوعين لكن يجوز
 أن يكون ذلك في الموضوعين إشارة إلى اعتبار هذا الشرط في كل من حكم الأصل والعلة
 حتى إذا اتفق كان اختلال القياس من جهتين وذلك أبغ في رده من اختلاله من واحدة وأعلم
 أن الجمع بين عديدين الموضوعين مما لم يتقرر به المصنف بل هو كذلك في كلام غيره كالآمدى وابن
 الحاجب وغيرهما (قوله وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل) قال السيد السهمودي
 وقد يمنع كونه غير منافٍ لأن البناء على الاحتياط الذي هو مقتضى كون الصوم فرضاً ينافي
 البناء على السهولة الذي هو مقتضى كونه نقلاً انتهى (وأقول) مما يدفع هذا المنع أن كون
 الصوم فرضاً وإن ناسب به مطلق الاحتياط لا يقتضي خصوص هذا الاحتياط الذي هو تبيين
 النية وهذا الاختلاف الأعم في وجوب التبيين فتفاه الخفية بل ادعوا أن تركه أولى لأن اتصال
 النية بالعبادة أولى من تقديسها عليهم بل قد يقال أن الوصف الآخر أعني الكون صوم عين
 لا يقتضي خصوص هذه السهولة التي هي جواز النية منها بل هو صالح لها ولها قبلها فلا شيء
 من الوصفين منافياً للآخر في مقتضاه فليست أمراً والله أعلم (قوله وانما ضعفوا هذا الشرط)
 قال شيخنا العلامة صاحب له أن التضعيف انما هو بذكره في شروط العلة لا تضعفه في نفسه إذ
 شرطه صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم في الفرع وقال العضد وقبل ولا يعارض في الفرع
 لما ثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخرفان المعارض يبطل
 اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها انتهى وهو دال على أن ضعف هذا الشرط
 ثابت له في نفسه فليست أمراً انتهى (وأقول) قد منع دلالة على ما ذكره بل وازان يكون قوله وهو غير
 مستقيم رد القول أن المعارض يبطل اعتبارها بانه لا يبطل اعتبارها في نفسه بل يمنع من اعتبار
 التعدية بواسطة بدون مرجع وكيف يكون ضعيفاً في نفسه مع أنه يلزم حينئذ صحة التعدية
 مع وجود المعارض من غير ترجيح مع أنه لا سبيل إليه فليست أمراً (قوله كما تقدم أخذه) قال
 شيخنا العلامة وواقعه شيخنا الشهاب المتقدم أخذه أنه شرط في الفرع لافي ثبوت الحكم فيه
 كما قال هنا انتهى (وأقول) هذا عجيب بل هو هو من ظاهر الظهور أن ليس المراد بقول الشارح
 هناك لأنها تقول إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض أنها تقول إلى شرط في ذات الفرع إذ
 لا يتوهم عاقل أن المعارضة في ذات الفرع بل هو المحال الظاهر أن تتعاقب المعارضة التي

وليس منافياً ولا موجوداً
 في الأصل (قبيل ولا في
 الفرع) أي ويشترط أن
 لا تكون معارضة بنفس
 موجود في الفرع أيضاً لأن
 المقصود من ثبوتها ثبوت
 الحكم في الفرع ومع
 وجود المنافي فيه المستند
 إلى قياس آخر لا يثبت قال
 المصنف مثاله قولنا في مسح
 الرأس ركن في الوضوء
 فيسن تثليثه كفعل الوجه
 فيعارضه الخصم فيقول
 مسح فلا يسن تثليثه كالمسح
 على الخفين انتهى وهو
 مثال للمعارضة في الجملة
 وليس منافياً وانما ضعفوا
 هذا الشرط وإن لم يثبت
 الحكم في الفرع عند
 انتفائه لأن الكلام في شروط
 العلة وهذا شرط لثبوت
 الحكم في الفرع كما تقدم
 أخذه من قوله وتقبل
 المعارضة فيه إلى آخره
 ولا يقدح في صحة العلة في
 نفسها

ليس منافياً
 ولا موجوداً
 في الأصل

ذكرهما بذات الفرع بل المراد انهما قول الى شرط في اثبات الحكم بالفرع ولهذا قال الشارح
هناك ايضا وصورتها في الفرع ان يقول المعتبر للمستدل ما ذكر من الوصف وان اقتضى
ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي تقيضه أو ضده الخ فاعتبروا يا اولي الابصار
ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نعمة في الطنبور حيث قال ثم اعلم ان الكلام هنا
ليس في شروط العلة كما قال بل في شروط الالحاق بها أي بسببها والالحاق بسببها هو اثبات
الحكم في الفرع بسببها وشروطه كاللا يفتي انتهى (وأقول) لا يفتي على ذي اب سقوط
هذا الكلام اما قوله ليس في شروط العلة كما قال بل هي في شروط الالحاق بها فلانه لا معنى
لشروط العلة في هذا المقام الا شروط الالحاق بها واهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعبد
بشروط العلة وذكرها هنا هذا الشرط وغيره فسقط قوله ان الكلام هنا ليس في شروط العلة
بل في شروط الالحاق بها لانها بمعنى واحد عندهم في هذا المقام ومن المجانب نسبة هذا التعبير
أعني شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع انه تعبير القوم ولا منشأه هذا الاطرط التعصب
والشغف في التعرض به هذا الامام ويلزمه ان يناقش القوم أيضا في قواهم شروط الاصل
وقواهم شروط الفرع اذ ما ذكره ليست شروط الذات الاصل والذات الفرع بل للالحاق
بالاول والالحاق الثاني بغيره واما قوله والالحاق بسببها الخ فلانه لا يفتي ان معنى شروط الالحاق
بسببها وشروط اثبات الحكم في الفرع بسببها الذي هو معنى ذلك انما هو في الحقيقة شروط
سببها للالحاق وكونها واسطة فيه ومعنى شروط ثبوت الحكم في الفرع انما هو في الحقيقة
شروط محايته لثبوت حكم الاصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يفتي على متأمل
وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هي شرط الآخر على ان
الشارح انما قال ثبوت الحكم في الفرع ولا خفاء في ان ثبوت الحكم في الفرع غير اثبات
الحكم في الفرع بسبب العلة وان شروط أحدهما لا يلزم ان تكون شروط الآخر ولهذا قال
ولا يقدح في صحة العلة في نفسها ومعنى في نفسها مع قطع النظر عن ثبوت الحكم في الفرع فلا
يشافي ان المراد بالعلة في نفسها العلة باعتبار صحة الالحاق بها ودلالة الالحاق بها على الحكم لان
الكلام في شروط الالحاق بها كما عبر به المصنف والشارح في هذه المواضع والحاصل ان العلة
صحيحة في نفسها صالحة للالحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع يمنع من العمل بذلك
الالحاق وثبوت الحكم بالفرع فعليك بالتأمل ولانك قلت انهم يلات (قوله وانما قيد
المعارض بالمنافي) أقول قد اطنب المصنف في شرح المختصر في الاستدلال على جمل المعارض
في كلامه على المنافي ورد ما وقع لشرحه من جملة على غير المنافي وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال
هنا فقله اعلم ان التقييد بالمنافي خلاف ما في المختصر وشروطه لا يفتي به قلنا اما كونه
خلاف ما في المختصر فهو ممنوع لان ما في المختصر محمول على المنافي عند المصنف كما اقرروا ما
كونه خلاف ما في شروطه فلا يضر المصنف شيئا لان المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما
ذهبوا اليه من جملة على غير المنافي فكيف مع ذلك يرد عليه بمجرد كلامهم وقوله ولا يفتي ان
التقييد لا يلائم التعليل السابق عن شروط المختصر قلنا لا أثر لذلك مع ما تبين من مخالفة المصنف
اياهم ورده عليهم وقوله فالاولى عدم التقييد قلنا هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما فرعه عليه

وانما قيد المعارض بالمنافي
لانه قد لا ينافي كما سيأتي
فلا يشترط اتفاده ويجوز
ان يكون هو علة أيضا بناء
على جواز التعديل بعلمين

وقوله بل حذف هذا الشرط بالكناية كتحقق بقوله فيما سياتي وما انتفاء المعارض فبنى على
التعليل بعلمين قلنا هذا ممنوع لان ما ياتي في المعارض غير المنافي كما هو صريح كلام المصنف
الا تاتي وما هنا في المنافي وما ياتي مبنى على التعليل بعلمين وما هنا لا يبنى على ذلك بل ياتي على
الجواز وعدمه اذ مع المناقاة لا ياتي التعليل به ما والحاصل ان ما ياتي هو مفهوم ما هنا وبناه
غير مبنى ما هنا فكيف يكون الاولى حذف ما هنا فان قلت لا حاجة الى الجمع بينهما بل يكفي
الاقتصار على الا تاتي مع اطلاقه فيشمل المنافي وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت الجمع
بينهما ابلغ في بيان كل مع ما فيه من التنبيه في الموضع الاول على تقييد اطلاق ابن الحاجب
فانما مل (قوله ان لا يخالف نصا واجماعا) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب محصل
كلام الشارح كغيره ان لا يخالف حكمها الثابت لها في الفرع نصا واجماعا ولا يخفى ان هذا
لا فائدة فيه بعد قول المصنف من شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر
الواحد عند الاكثر انتهى (وأقول) ما زعمناه من نفي الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهي الاشارة الى
ان مخالفة النص كما تؤثر في جانب الفرع تؤثر في جانب العلة أيضا فهي مقسدة لكلا الجانبين
ومانة له من الصلاحية فيصح ان يضاف فساد القياس الى كل منهما ولا يتعين اضافته الى
خصوص واحد منهما كما يصح ان يضاف اليهما جميعا وهو ابلغ في رد من اضافته الى أحدهما
وكفي به اذا فائدة وله نظائر في كلامهم (قوله وان لا تتضمن زيادة عليه ان نافقت الزيادة مقتضاه)
عبارة ابن الحاجب وان لا تتضمن المستتبطة زيادة على النص وقيل ان نافقت مقتضاه انتهى
وشرحها المصنف بقوله ما نصه ويشترط في المستتبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة على النص أي حكمها
في الاصل غير ما أثبتته النص لانها انما تعلم مما أثبت فيه معاملة لا تتبعها الطعاع بالطعام الاسواء
ببها وفتعل الحرمة باندر باقها يوزن كانه قد بين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل
ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكره على أصله بالابطال والاجاز انتهى
وهو كائن الحاجب من الداهيين الى اطلاق هذا الشرط حيث قررنا الاطلاق ثم حكينا التقييد بقيل
وقوله زيادة على النص أي على حكم النص أي الحكم الذي أفاده وقوله أي حكما في الاصل الخ
تفسير للزيادة أي يشترط في المستتبطة ان لا تتضمن حكما في الاصل غير الحكم الذي أثبتته
النص في الاصل وقوله لانها انما تعلم الخ استدل على هذا الاشتراط أي وانما اشترط ذلك في
المستتبطة لانها انما تعلم من الحكم الذي أثبت بالنص في الاصل فهي فرع حكم الاصل فلو
أثبت بها حكم في الاصل لكان فرعها او ذلك دور (لا يقال) لزوم الدور ممنوع لانها فرع الحكم
الذي أفاده النص والحكم الذي أثبت به ما زاد على ذلك الحكم الذي أفاده النص فهناك
حكما أحدهما أفاده النص وهي فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبارها هذا الحكم
وثانيهما الحكم الذي أفاده هي زيادة على الاول وهو فرعها وبست هي فرعها فلا مدخل
للدور باعتبارها أيضا (لأننا نقول) العلة المستتبطة انما تستبطن من الحكم الذي هي علة له فأى
حكم في الاصل فرضت له كانت مستتبطة منه فاذا كان ذلك الحكم الذي أفاده حكما في
الاصل كانت مستتبطة منه فهي فرعه وقد أفاده فهو فرعها وهذا عين الدور بلا اشكال
وقوله فيلزم التقابض الخ أي فقد أفادت هذه العلة حكما في الاصل وهو وجوب التقابض

(و) من شروط الالحاق
بالعلة (ان لا يخالف نصا
أو واجماعا) لانها مقدمة
على القياس مثال مخالفة
النص قول الحنفى المرأة
ما لا يمكن ان يفهم
نكاحها بغير اذن وليها
قياسا على بيع سلعها فانه
مخالف لحديث أبي داود
وغیره أيضا امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ومثال
مخالفة الاجماع قياس
مسألة المسافر على صومه
في عدم الوجوب بجماع
السفر المشق فانه مخالف
للإجماع على وجوب أدائها
عليه (وان لا يتضمن زيادة
عليه) أي على النص (ان
نافقت الزيادة مقتضاه)

غير الحكم الذي أثبت به النص وهو امتناع البيع مع التفاضل لان النص تعرض
لهذا وسكت عن ذلك قال المولى التفتازاني واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا
يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية
لحكم الاصل فنسخها وجوز غير المنافية انهم في وقوله وهو نسخ الخ فعلى هذا يجتمع مع محذوران
الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثاني غير محذور عند المصنف لما قدمه من
تصحيح جواز نسخ النص بالقياس وقوله وقيل الخ أى وقيل يشترط في المستنبطة ان لا تتضمن
زيادة على النص ان كانت تلك الزيادة منافية لحكم الاصل لان الزيادة حينئذ نسخ لحكم
الاصل فهي مما يكر على اصله وهو حكم الاصل بالابطال وما كره على اصله بالابطال يكون باطلا
وقوله والاباى أى وان لم تكن الزيادة منافية بازان تضمنها المستنبطة هذا شرح كلامه ومنه
يظهر وجه اختياره اطلاق هذا الاشتراط فانه اذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور
لازما سواء انافى أم لا كما هو ظاهر مما تقر فوجب اطلاق هذا الاشتراط وتلك تلك التقييد
واما قول الشارح بان يدل النص على عليه وصف ويريد الاستنباط قيدا فيه أى في ذلك
الوصف منافيا للنص أى لمقتضاه الذي هو الحكم بان يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذي
دل عليه النص ففيه نصريح بمخالفة العضد في تصويره هذه المسئلة لان العضد فسر الزيادة
فيها بحكم في الاصل كما تقدم والشارح فسر ما بقيد في العلة زاده الاستنباط على الوصف
الذي دل النص على عليه ولا يخفى انه لا يلزم دور على هذا التقدير لان الزيادة التي هي ذلك
القيد وان توقفت على النص والحكم الذي دل عليه الا انه ما لا يتوقفان عليه اذ لم يثبت
واحد منهما ما بهما واذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه اطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين
كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط ويجب تقديم النص
وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعا فان قلت يلزم من تضمن الزيادة
قيد في العلة تضمن زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضا قلت هذا
ممنوع بزيادة المنع انه لو علت الحرمة في مثال العضد السابق بانه مطعوم مكبل لم يحصل زيادة
حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكبل على الطعم الذي أفاد النص عليه هكذا يظهر في هذا
المقام وما سلكه الشارح في تصوير المسئلة سبقه اليه غيره كالزركشي من شراح هذا الكتاب
وكغير العضد من شراح المختصر كالاصفهانى والمصنف وصاحب الجوهر الفريد ولم أر أحدا
ثبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العضد أو موافقتها لها وعسى الله تعالى ان يزيدنا في ذلك
بيانا واذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول الصكوري في شرح الكلام المصنف مانعه ومن
شروطها اذا كانت مستنبطة ان لا تتضمن زيادة على الاصل أى حكمه لانها انما تعلم وتؤخذ
من حكم الاصل فلما ثبت بها حكم الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فلا مانع
من اثبات الزيادة لها وبما ذكرنا من فساد ما اختاره المصنف من شرط المناقاة وفاقالا لمدى
وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الاصل نسخ وهو مذهب الحنفية اهـ ووجه
فساده أن اعتراضه هذا انما يأتى على طريق العضد وقد علمت انها خلاف طريق المصنف
وشراحه فلامعنى لجل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه ولا منشأ لذلك الا الغفلة القاحشة وعدم

بان يدل النص على عليه
وصف ويريد الاستنباط
قيدا فيه منافيا للنص فلا
يعمل بالاستنباط

التمييز بين الطرفين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على نص يحسمه فإنه في شرح
المختصر مع تصويره بتصوير الشارح لما ساق قوله وقيل إن نافقت مقتضاه قال وهو الصحيح
عندي وإنما يتجه الأول لو كانت الزيادة على النص نسخاً وليس كذلك عندنا اهـ وتأمل قوله
وسقط ما توهم من بناء هذا الخ فإنه من الغلط بمكان سواء أراد بهذا الإشارة إلى أصل المسئلة
أو إلى ما اختاره المصنف لأن المبني على ما ذكرناه وانما هو إطلاق الشرط عن ذلك التقييد
كما هو واضح من قول الشارح المحقق قال المصنف كالهندي وإنما يتجه أي الإطلاق بناء
على أن الزيادة على النص نسخ (قوله لأن النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة ظاهرة صحة
التعليل وإن النص راجع وعبارة العضد وقيل إن كانت الزيادة مناقبة لحكم الأصل لأنه نسخ
له فهو مما يكره على أصله بالإبطال اهـ وواقفه شيخنا الشهاب حيث قال قضية هذه العبارة إن
كلا صالح غير أن النص مقدم والذي في العضد أن العمل بالاستنباط حيثما يلزمه فإدما نفع
من العمل به فليراجع اهـ (وأقول) يظهر لي أن الاعتراض بما في العضد تخاطم فإن ما في العضد
مبني على أن الزيادة نسخ وما ذكره الشارح تعالى المصنف مبني على أنه غير نسخ وإضافته
على اختلاف طريق المصنف والعضد واختلاف تصوير المسئلة عليهما وإن المخدور على
طريق العضد مدفوع على طريق المصنف فتأمل (قوله وإنما يتجه) أي الإطلاق قال شيخنا
العلامة وهذا الحصر ممنوع قال العضد ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة
على النص أي حكم في الأصل غير ما أثبتته النص لأنها انما تعلم مما ثبت فيه مثاله لا يتبعها الطعام
بالطعام الأسوا بسوا فتلعب لحرمة بانه ربا فيما يوزن كالتقديس فيلزم التقابض مع
أن النص لم يعرض له انتهى وواقفه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فإنه أورد ما قبل
التقيد من عبارة العضد هذه ثم قال وقضية عدم الاتجاه مطلقا اهـ (وأقول) يظهر لي أنه أيضا
تخاطم واشتباها لما تقدم من اختلاف طريق المصنف والعضد ولزوم الدور على طريق العضد
دون طريق المصنف فإطلاق عدم الاتجاه على طريق العضد للزوم الدور عليها لا يقتضي إطلاقه
على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليها فتأمل ولا تكن من الغافلين ثم بقي ههنا بحث آخر
وهو أنه يظهر مما يضاف أنه لا خلاف في المعنى بين الطرفين وأنه لم تشغل واحدة منهما على ما يرد
الأخرى وإن التقييد يحتاج إليه على طريق المصنف غير محتاج إليه على طريق العضد وحيث
يتوجه أن يقال لا حاجة إلى ما سلكه المصنف كالأمدى وغيره لا مكان تصوير المسئلة بما قاله
العضد فيستغنى عن التقييد ولا حاجة إلى ما سلكه العضد لا مكان تصوير المسئلة بما قاله
الشارح كالاصفهان وغيره كما قدم فيستغنى عن تضعيف التقييد اللهم إلا أن يكون كل فريق
قد قام عنده أن ما سلكه هو مراد النوم فعول عليه والله سبحانه أعلم (قوله خلافا لمن اكتفى
بعلية مهم مشترك) قال شيخ الإسلام والكلام في عدم جواز التعليل بالأحد الدائرين أمرين
فأكثر إذا لم تثبت علية كل منهما أو منهما فلا ينافيه فوالله ما من من عن الخلفي غير المحرم فرجه
أحدث لأنه إمام من فرج آدمي أو لا من غير محرم لأن كلام من الممس واللمس يثبت علية للحدث
في الجملة اهـ (وأقول) هذا أمور الأول أنه يدفع بما قاله قول الكل في نسخة ما نصه قوله خلافا
لمن اكتفى بعلية مهم من أمرين يقتضي أن الرابع أنه لا يصح التعليل بمهم من أمرين أو نحوهما

لأن النص مقدم عليه (وفاقا
للأمدى) في هذا الشرط
بقيدته وغيره أطلقه عن هذا
التقييد قال المصنف
كالهندي وإنما يتجه بناء
على أن الزيادة على النص
نسخ وهو قول الخنفية كما
تقدم (و) من شروط
الالحاق بالعلية (أن تكون
خلافا لمن اكتفى بعلية
مهم من أمرين مثلا
(مستتر) بين المقيس
والمقيس عليه

من المحصور في عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى
فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس إذا كان أجنبيا
وعلاؤ ذلك بأنه أماما من فرج أولامس أجنبي أو أجنبية انتهى وأما قوله في أخرى ما نصه قيد
المبهم بكونه مشتركا بين المقيس والمقيس عليه فبها على أنه محل النزاع أما التعليل بمبهم غير
مشترك فقد اكتفى به أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة
من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس إذا كان أجنبيا وعلاؤ ذلك بأنه أماما من فرج
أولامس أجنبي أو أجنبية انتهى فهو مما يحتاج إلى التأمل لأنه إن أراد بكون التعليل بالمبهم
غير مشترك أنه لا أمل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركا بينهما وبين ذلك الفرع لزم اثبات
الأحكام بمجرد التعليل من غير أن يتحقق هناك قياس وهو في غاية الاشكال لأن مجرد التعليل
خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالماتوقفت في أن التعليل من أي أنواع
الدلة حتى ظهر لي أنه إشارة إلى قياس وإن عسر بيانه فهو من نوع القياس وإن أراد بذلك أن
هناك أصلا يلحق به فكيف يصح الالحاق مع عدم اشتراك العلة فليستأمل * والثاني أن ذلك المبهم
إن كان المراد به الاحد الدائر أي القدر المشترك فهذا مبهم لا مبهم فكيف يصدق عليه تصوير
المسألة وكيف يجري فيه التوجيه المذكور المبني على أنه لا تعين لذلك المبهم المشترك وأيضا فلا
يصح جعل القدر المشترك العلة إلا أن ثبتت عليه كل من الأمرين أو الأمور وهو خلاف صورة
المسألة كما علمته عن شيخ الاسلام وإن كان المراد به واحدا بخصوصه معينا في الواقع لكنه
لم يتعين في الظاهر فكان ينبغي ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته في الأصل ووجوده
في الفرع إذ حيث علم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ
وإن لم تعين العلة لنا وإن كان المراد به واحدا من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن يحفل عليه
واحدا منها فهذا مما لا ينبغي ذهب أحد إليه إذ كيف يصح الالحاق لا بواسطة شيء ثبتت عليه
فلهذا المسألة * والثالث أن قوله إذا لم تثبت عليه كل منهما أو منها ظاهره وإن لم تثبت عليه شيء
منهما أو منها بل أثبت عدم عليه كل منهما أو منها ولا يخفى اشكال الاكتفاء حينئذ وعدم
اتجاه فرض الخلاف في المبهم بل يتجه جريان هذا الخلاف في المعين إذ لا تفاوت بينهما على كلا
القولين على هذا التقدير بل الاشكال قائم أيضا إذا ثبتت عليه أحد الأمرين أو الأمور دون
الباقي إذ الجمع حينئذ بالاحد الدائر يقتضي إلى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليه كما لا يخفى وقد
جعل الزركشي وغيره هذه المسألة هي التي ذكرها الصفي الهندي في نهاية بقوله قال بعضهم
يجوز الالحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام وأطبق الجاهل على فساد من حيث أن
ذلك يقتضي ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد لأنه ما من فرع يفرض الا ويشبهه أصولا
كثيرة متناقضة الأحكام في أوصاف عامة فلو جاز الالحاق الفرع بالأصل بمجرد الاشتراك في
الوصف العام لجاز الالحاق كل فرع بكل الأصول إذ ليس الالحاق ببعضها أولى من الالحاق
بالبعض الآخر حينئذ يلزم ثبوت الأحكام المتناقضة في كل واحد من القروع ولأن ذلك
يقتضي إلى التسوية بين المجتهد والعام في اثبات الأحكام الشرعية في الوقائع الحادثة لأنه
ما من عام جاهل يفرض الا ويعلم أن هذا الفرع يشبه أصولا من الأصول في وصف عام فيثبت

حكمه فيه لا شترأ كهما في ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضي الله عنه اعرف الاشياء
 والنظائر وقس الامور برأيت ويكفي في كون الشيء شبيها للشيء أو نظيره الاشتراك في وصف
 واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك فيحقق
 به الشبهة والنظارة وجوابه منع تحقق الشبهة والنظارة بمجرد الاشتراك في الاوصاف العامة
 نحو المذكورة والمعلومية والخبرية مع انه لا بعد أحد هما شيئا ونظير الاخر بل لا بد من
 الاشتراك بوصف خاص الى آخره انتهى وهذه العبارة ظاهرة ان لم تكن صريحة فيما تقدم
 أيضا لكن في مطابقة التصوير المصنف المسئلة بالمهم وتعليل الشارح المذكور نظرا لا يخفى
 فلتراجع المسئلة ولتحرر (قوله لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس) قال شيخنا العلامة
 أي تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع المحققة للقياس اذ هو حمل معلوم على معلوم في حكمه
 مساوياه في علة وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محققة للقياس اذ هي نفس ماهيته
 فان قيل اذا كانت التعدية محققة له لكونها ماهيته والقياس هو الدليل فاير المدلول
 قلنا المدلول ثبوت الحكم لا اثباته وهذا التحمل الخارج عن حد العقول أوجب اليه تعريف
 القياس بالحمل المذكور ما من عرفه بما وافق لاصل في علة حكمه فلا حاجة الى هذا التحمل
 اذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح انتهى وقال شيخنا الشهاب قضية هذا أي قوله
 المحققة للقياس انهم امن اركانه وليست منها كما مر اه (وأقول) أما الاول فان أراد بالتحمل
 الذي ذكره مخالفة كون التعدية هي نفس القياس للظاهر من مغايرة المحقق للشيء لذلك الشيء
 وقد اتحدنا فجوابه اننا لانسلم الاتحاد لظهور ان التعدية ليست الا مجرد حمل معلوم على معلوم
 وهذا ليس تمام ماهية القياس بل غاية الامر انه من جملة اجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه
 الصريح في ان له معتبرات رائدة على ذلك وجزء الشيء محقق له بمعنى انه لا يتحقق بدونه وحينئذ
 يبطل ما ادعاه من دعوى التحمل والخروج عن العقول وان اراد به كون المدلول ثبوت الحكم
 في الفرع فان كان وجهه كونه محملا أن القياس الذي هو التعدية هو اثبات الحكم في الفرع
 وكون اثبات الحكم في الفرع دليلا على ثبوته فيه فعمل فان كان وجه العمل انه يريد
 بثبوته في الفرع ثبوته في نفس الامر فهو فاسد اذا لاثبات بمعنى ادراك الثبوت واعتقاده
 ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت في نفس الامر وان اراد به ثبوته بحسب الاعتقاد
 فماتته الى اعتقاد الثبوت الذي هو معنى الاثبات فيتحمل الدليل والمدلول فلان سلم ان القياس هو
 الاثبات المذكور ولما تقدم اول الباب ان المراد بالحمل في تعريف القياس هو وجوب
 التسوية في الحكم كما قاله المصنف والتسوية فيه كما قاله المصنف وصريح الكرماني أو اعتقاد
 المساواة كما قاله والدا المصنف والظاهر انه المراد من التسوية فالعبارة ان بمعنى واحد وحينئذ
 فالدليل هو التسوية بينهما في الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما في الحكم على ما تقر والمدلول
 هو ثبوت هذا الحكم في الفرع ولا يعمل في هذا ولا يخرج عن حد ما عقول بوجه كما لا يخفى فان
 التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الاصل في الفرع فلا يعمل ولا يخرج عن العقول
 أيضا نعم قد يستشكل المراد بالتعدية في هذا المقام لانه ان اراد بها ثبوت الحكم في الفرع فهذا
 غرض القياس كما تقدم في عبارة السعدوني وظاهر غرض القياس تناخر عنه فلا تكون محققة له اذ

لان العلة منشأ التعدية
 المحققة للقياس الذي هو
 الدليل ومن شأن الدليل
 أن يكون معينا فكذا منشأ
 المحقق له والمخالف يقول
 المهم المشترك يحصل المقصود
 (و) من شروط الخلق
 بالعلة (أن لا تكون وصفا
 مقدرا وفاقا للامام) الرازي
 قال لا يجوز التعليل به خلافا
 لبعض الفقهاء مثاله قولهم
 الملك معني مقدر شرعي في
 الحمل اثره اطلاق التصرفات

المحقق للشيء لا يتأخر عنه ولا يحسب الرتبة كما لا يخفى وان أريد بها اثبات الحكم في الفرع فهو متأخر عن القياس أيضا وقد تقدم أول الباب في كلام والد المصنف التصريح بأنه نتيجة القياس فلا يكون محققا لما ذكره وان أريد بها التسوية بينهم ما في الحكم فلا يخفى فساد ما إذا التسوية بين الأمرين في الحكم لا يعقل اتحادهما مع تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر للشطح باختلاف هذين المفهومين وان أريد بها شيء خارج عن جميع ذلك فينبغي تصويره ويجب أن المراد بها التسوية أو اعتقاد التسوية بينهم ما في الحكم قولكم فلا يخفى فساد قلنا ممنوع قولكم إذا التسوية لا يعقل اتحادهما مع التعدية قلنا هذا ساقط مع تفسيرنا للتعدية بالتسوية وانما كان يصح هذا لو قررنا أن التعدية شيء آخر مباين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما ما فليتأمل وأما الثاني فلان لم من لازم المحقق للشيء كونه من أركانه فان شروط وجود الشيء محققة له وليست من أركانه وكذا العلة العقلية محققة له وليست من أركانه وهذا ظاهر ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة إذ قوله المتعدية محققة للقياس غير صحيح فليتأمل (قوله وكأنه ينزع) يعني أنه لما لم يمكنه منع التعديل بالملك لوقوعه في كلام أئمة الشرع احتاج إلى منع كونه مقدرًا ويظهر أن المراد أنه يمنع كون الملك مع في مقروض التحقيق له في نفس الأمر بل مجرد اعتبار التعديل ويجعله مع في محققا شرعا في نفس الأمر لا يوقف تحققه على اعتبار معتبر به في ان في نفس الأمر مع في هو معنى الملك شرعا لأنه مع اعترافه بأنه لا تحقق له إلا بحسب الاعتبار يجعله محققا شرعا فإنه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول إليه وظاهر أن الذي يقوله في الملك بقوله في الحدث ونحوه مما وصف بالتقدير قضيض شيخ الاسلام ما قاله المصنف كالامام بان جعل المقدر محققا لا يخرج عن كونه مقدرًا وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعديل بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الملاحة حيث لا مخرج فيه نظر ظاهر فليتأمل (قوله ومن شروط الخلاف بالعله أن لا يتناول دالها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) قال الكوراني فان قلت قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوبا ووافق خلافا لمجوز دليلين ثم قال ولا يشترط أيضا انتفاء نص على ما وافقه وقد ذكرهنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دالها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه فما التوفيق وما حصل كلامه أولا وآخر اقلت قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع ان كان هو الدال على حكم الأصل بعينه فالقياس باطل إذ ليس جعل أحدهما أصلا والاخر فرعًا أولى من العكس لان دلالة النص فيه ما على السواء وأما أن يكون غيره بان يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يوجه نص دال على أصل يشاركه الفرع في عاقبته فهذا ينبغي على ان ترادف الأدلة على مدلول واحد ويجوز أن لا قالوا كثرون على جوازها وبهذا يظهر أن قوله ولا يكون منصوبا بنص موافق هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد وما جوزه ثانيا هو الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل إلا أن تعليله في المتن لا يوافق مقصوده لان جواز الثاني وفاق لمجوزي دليلين لأن منع الأول خلاف لهم لان القياس في الأول باطل فلا دليل إلا النص فلو قال بشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوبا ويجوز بنص واجماع يوافقه وفاق لمجوزي دليلين على مدلول

انتمى وكأنه ينزع في
كون الملك مقدرًا
ويجعله محققا شرعا ويرجع
كلامه إلى أنه لا مقدر له للمل
به كفايته عنه التبريزي
فينتفي الخلق به كفايته
المصنف (و) من شرط
الخلق بالعله (أن لا يتناول
دالها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار)
لاستقناء عن القياس
حيث يثبت ذلك الدليل مثله في
العموم حديث مسلم الطعام
بالطعام مثلا بمثل فإنه دال
على علة الطعم

واحد دخلا فالغزالي والا مدى لسلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا وأما قوله
وان لا يتناول دليلها احكم الفرع بعمومه أو خصوصه كلام آخر ساقه في شرط العلة لا تعلق له
بما سبق لانه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع انتهى ما قاله الكوراني بحرفه
(وأقول) هو كما ترى من ركاز اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامي المصنف
الاول والثاني رد ما قاله الشارح المحقق من أن في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص بخالفة لقوله
أولا ولا يكون منصوباً فوق في هذا الفساد الظاهر فإنه لا يخفى فساد قوله المصنف ولا
يكون منصوباً نص موافق على ما اذا تناول الاصل والفرع نص واحد لان هذا مقدم في
شروط الاصل حيث قال وأن لا يكون دايماً لحكم الفرع فاما معنى لا عادته
في شروط الفرع وثباته اقوله خلاف المحورى دايماً على ما اعترف هو به في قوله الا ان تعليله
لا يوافق مقصوده الخ فكيف يسوغ لعاقول جل بعض جملة على ما يناق في اقيامه مع اعترافه بالمنافاة
ثم تكلف مثل تلك التكاليف الركيكة الفاسدة لاجل مجرد الرغبة في مخالفة الشارح المحقق
فيما قال فانصواب جل قول المصنف المذكور على نفي النص الذي يخص الفرع كما فعل
الشارح المحقق وغيره والحكم بخالفة ما في شرح المختصر لما في المتن وحيث ثبتت مخالفة بين
كلامي المتن ويسقط هذا الجمع الذي توهمه الكوراني لمصنفه كلام المصنف وتحريره عن
مواضعه ثم رأيتني قلت أيضاً قول المصنف والشارح ومن شروط الاطلاق بالهالة أن لا يتناول
دليلها احكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار الى آخره يرد عليه انه مستغنى عنه بموضعين
سبق أحدهما قوله في شروط الاصل وان لا يكون دايماً لحكم الفرع والآخر
قوله في شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوباً وفاق ويحجب به ذكر المواضع الثلاثة
اشارة الى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره في جانب كل من الاصل والفرع والعلة وحكمته
بيان قوة خلال القياس حيث علم أن معنى الخلال أركانه الثلاثة فإنه أبلغ مما تعلق به واحد أو
اثنين منها وأيضاً فيه اشارة الى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بأنه لا يتعين ومثله
ذلك مما يقصد له مصنفين كثيراً كما لا يخفى على المتتبع على انه يمكن ان يتناول دليل العلة حكم
الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناسخاً على حكم الفرع كان يقال الربا في البر وعلمه الطم وهذه علة
الربا في كل مطعم ثبت فيه الربا فليتامل انتهى (قوله) فلا حاجة في اثبات ربوية التفاح
الخ قال شيخنا التهاب من هنا تعلم ان قول الفقه في الفرع نص في الحديث على البر
ويقاس عليه ما في معناه من المطاعم غير صحيح نظر الى هذا الشرط اه (وأقول) قد علمت مما
سبق ان الوجه ورعى خلاف هذا الشرط وان المصنف يرجع ذلك في شرح المختصر وكلام
الفقهاء المذكور مبنى عليه فهو صحيح أي صحيح (قوله) والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل
الخ فيه أمران أحدهما أنه لا يقال لا حاجة لذلك لانه مستفاد من قوله السابق فان كانت
قطعية قطعية أو ظنية فقياس الادون لا نأقول هذا غلط واضح أما ولا فلان المذکور
هناك قطعية القياس وان كان حكم الاصل ظنياً كما صرح به قول الشارح هناك فان كان
دليلاً ظنياً كان حكم الفرع كذلك فشرطوا في قطعية القياس القطع بعلمة الشيء في الاصل
والقطع بوجوه ذلك الشيء في الفرع أعم من أن يكون حكم الاصل قطعياً أو ظنياً ومن غير

فلا حاجة في اثبات ربوية
التفاح مثلاً الى قياسه على
البر بجماع الطم للاستغناء
عنه بعموم الحديث ومثاله
في الخصوص حديث من
قاه أو رعى فليتم وضاً فإنه
دال على علمية الخارج
التجس في نقض الموضوع فلا
حاجة للمعنى الى قياس القى
أو الرعا على الخارج من
السيلين في نقض الموضوع
بجماع الخارج التجس
للاستغناء عنه بخصوص
الحديث والخالف بقول
الاستغناء عن القياس
بالنص لا يوجب الغاء لجواز
دليلين على مدلول واحد
والحديث رواه ابن ماجه
وغیره وهو ضعيف والصحيح
أنه (لا يشترط) في العلة
المستنبطة (القطع بحكم)
الاصل

تقديمه لاه بالمتنوعة أو المستنبطة وظنية القياس أي وإن كان حكم الأصل قطعيًا فشرطوا
 في ظنيته أن يظن علية الشيء في الأصل وأن قطع بوجوده في الفرع من غير تقديمه للعلّة بما ذكر
 أيضا والمذكور هنا أنه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الأصل ولا بوجود العلة
 في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فإين أحدهما من الوجهين من الآخر وأما ثانيا
 فلو قلنا إلى هذا الوهم لكن تقسيم القياس إلى قطعي وظني ليس فيه تصريح بجوابهما وكل منهما
 حتى يستفاد من التقسيم صريح بعدم اشتراط القطع بحكم الأصل وبوجود العلة في الفرع
 وأما ثالثا فلو قلنا أيضا لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور هنا (لا يقال) كان
 يمكن الإشارة إليه عقب ما سبق (لأننا نقول) ذكره استقلاله بالبلغ في وجوده حيث يكون مرده
 بالقصد والاستقلال فليست أمثل والثاني قال الكمال تبع المصنف ابن الحاجب في ذكره في
 شروط العلة ولا يخفى في أنه أليق بشروط حكم الأصل وعلى الأليق يرى شيخنا في تحريره
 (وأقول) جواب هذا أن المصنف أراد التنبيه على صحة عده في شروط العلة ودفع ما يتوهم من
 ألقينه بشروط حكم الأصل من أنه لا يصلح عده في شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله وأما
 قول المصنف كالتخصيص ولا القطع بوجوده في الفرع فهو أليق بشروط العلة منه بشروط
 الفرع فليست أمثل (قوله بأن يكون دليلا قطعيًا الخ) قال شيخنا العلامة كون الدليل قطعي المتن
 لا يتسبب عنه القطع بدلوله لأن قطعي المتن ظني الدلالة اه (وأقول) هذا منه مبني على أن
 الشارح أراد بالقطعي قطعي المتن فقط وهو ممنوع لدليل عليه ولا ضرورة إليه بل هو أن يكون
 أراد قطعي الدلالة أيضا وأن يكون من في قوله من كتاب أو سنة تبيينية لا يائية فان فيه ما هو
 قطعي الدلالة ولو به مونة القرائن بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله بل
 يكفي الظن بذلك فان الظن انما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر والعجب
 من قول الشيخ لأن قطعي المتن ظني الدلالة وموابه لأن قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أولا
 يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم إلا أن يكون في النسخة الواقعة في من كلامه
 مقيم (قوله من كتاب أو سنة متواترة) قال شيخ الإسلام أي أو إجماع قطعي اه ويمكن أن
 يوجه استعاط الإجماع بأن الاستنباط انما يكون في الحقيقة من مستنده إذا فرض أن
 لا إجماع على العلة فليست أمثل (قوله ولا انتفاء مخالفة مذهب الصابي) أي مذهبه في الفرع أي
 لا يشترط في صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصابي لأن
 الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعله استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره
 وسأني جواب ذلك في قول الشارح وأما مذهب الصابي الخ وحاصله كما هو ظاهر منه أن
 مذهب الصابي غير حجة ولا يجب اتباعه فيه ولا يضرنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة
 أخرى منه تقتضي ما ذهب إليه لأن ذلك أجمع وأدعى لا يجب اتباعه فيه لأن قوله ليس حجة سلمنا
 أنه حجة لكن لأن سلم أنه أخذ مذهبه من هذا النص لعله استنبطها منه بل يجوز أن يكون أخذه
 عن دليل آخر لعله استنبطها من ذلك الدليل الآخر أو ما قوله والخصم يشول الظاهر استناده
 إلى النص المذكور وقد يجاب عنه بمنع أن الظاهر ذلك وبعبارة العبد موافقة لهذا الحاصل
 فإنه قال وممنها أي ومن الأمور التي اشترطت في العلة وأنها لا يشترط انتفاء مخالفتها أي مخالفة

بأن يكون دليلا قطعيًا من
 كتاب أو سنة متواترة ولا
 انتفاء مخالفة مذهب
 الصابي أي مخالفة مذهب
 (ولا القطع بوجودها في
 الفرع) بل يكفي الظن بذلك
 ويحكم الأصل لأنه غاية
 الاجتهاد فيما يقصده العمل

العلة أي مخالفة مقتضاها المذهب الصحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي
 ائمة مستنبطة من أصل آخر ثم قال ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذ من
 النص والاحتمال أي احتمال حصول مذهب الصحابي ائمة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع
 الظهور أي ظهور أخذ من النص انتهى وأما قول الزركشي في تقريره هذا الشرط وتبعه
 العراقي مانعه شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة المذهب الصحابي وهو أيضا باطل لأنه ليس بحجة
 وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس اهـ فلا يوافق هذا الحاصل الذي تقر عن
 الشارح كالعقد نعم بقي أن يقال عليه ان احتمال أخذ من أصل آخر لا يدفع به الاشكال لان
 التسفر بع على تسليم أن مذهبه حجة فأخذ من أصل آخر يعارض أخذ كم من هذا الأصل
 فالحاصل أن أخذ ما من هذا الأصل في دفع أخذ كم منه أو من أصل آخر يعارض أخذ كم
 ويحتاج للمرجح فليتامل (قوله والمخالف) أي في الاكتفاء بظن وجودها في الفرع وبحكم
 الأصل وعبرة العضم من شرط القطع في حكم الأصل وجود العلة في الفرع نظر الى أن
 الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يصح اهـ وقوله بكثرة المقدمات كان المراد بالمقدمات
 ظن حكم الأصل وظن غلبة الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها في الفرع فيكون
 المراد بالكثرة ما زاد على أقل التسعده وهو اثنان وذلك حاصل في الثلاثة وهذا ان كان
 الاستنباط من الحكم المظنون لا يشهد الا الظن فان تصور افادته القطع أريد بكثرة المقدمات
 ظن حكم الأصل وظن وجود العلة في الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد
 وقد يقال اثبات الحكم في الأصل من دليل له الظني قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق
 بانضمامها الى ظن وجود العلة في الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف وقوله فربما يصح ان
 ادعى غلبة احتمالها أو كثرة فهو ممنوع أو احتمالها في الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة
 المقدمات غالباً أو كسيرا ممنوع أيضا (قوله أما انتفاء المعارض) قال السكال قد مر أن اللائق
 الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مر وأن لا تكون المستنبطة معارضة معارض الخ اهـ (وأقول) قد
 مر جواب ذلك فراجع (قوله والمعارض هنا وصف صالح للعلة الخ) قال شيخنا العلامة
 صادق على كل من وصي أصل القياس المركب الأصل وقد مر أنه غير مقبول عند غير الجدلين
 فتقوله هنا مبني على التعليل بعائين يناقضه فتأمل وقد يجاب بأن قوله أو لا غير مقبول أي على
 الخصم والكلام هنا في تحقيق المعارضة انتهى (وأقول) ما ذكره من الجواب صحيح واضح
 ولا يناقضه قول المصنف ولكن نؤول الى الاختلاف الخ حيث دل على أن الكلام بين المختلفين
 لأنه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر
 بذلك القياس وأنه ناهض عليه أو لا بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن إبداء المعارض
 منهما وصف غير ما أبداه المستدل محتملا لان يكون علة مستقلة دونه أو جزءا له مانع من ثبوت
 الحكم بمجرد ما أبداه المستدل بدون بيان علية أو استقلاله والحاصل ان هذا غير ضيق أحدهما
 أنه هل يكفي في الزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الأصل مع مخالفة فيما علل به المستدل
 والثاني أنه هل نعتل المعارضة بغير المنافي فيحتاج المستدل الى ترجيح وصفه فالغرض فيما مر
 بيان الأول وفيما هنا بيان الثاني كما يصرح بذلك من يدعي المصنف ولا غبار في ذلك على المصنف

والمخالف كأنه يقول الظن
 يضعف بكثرة المقدمات
 فربما يصح أن لا يكفي وأما
 مذهب الصحابي فليس بحجة
 وعلى تقدير حججه فذهب
 الذي خالفته العلة المستنبطة
 من النص في الأصل بان
 علل هو غيرها يجوز أن
 يستند فيه الى دليل آخر
 والخصم يقول الظاهر
 استناده الى النص المذكور
 (أما انتفاء المعارض) للعلة
 بالمعنى الاتي له (فبني على
 التعارض بعائين) ان قلنا
 يجوز وهو بأي الجهور كما
 تقدم فلا يشترط انتفاء
 ولا فيشرط (والمعارض
 هنا) بغير لافه فيما تقدم
 حيث وصف بالمتنافي
 (وصف صالح للعلة)

ومن وافقه على الجمع بين الموضوعين كإبن الحاجب فليستأمل (قوله وصف صالح للعلية
 كصلاحية المراض الخ) فيه أمران أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال
 بالعلية وهو المتبادر من قول الشارح أيضا وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين
 إلى ترجحه على الآخر إذ لا يظهر ترجيح أحدهما على الآخر أو إبداء المعترض ما ادعى أنه جزء
 العلة لا يتكلف بأن يراد إلى ترجحه بمعنى ترجيح استقلاله على اعتباره والآخر جزأ ولكن
 ذكر العضم ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلة وتارة يصلح جزء العلة حيث قال
 معنى المراضة في الأصل هو أن يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلة أو غير مستقلة
 بل جزأ أما المستقل فيجتمعل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزء علة فهو مع
 الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل إل الحكم بالأول وحده مثله أن يعال حرة الربا
 بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقل فيجتمعل أن يكون جزء العلة فينبغي استقلال
 الأول مثله أن يعال القصاص في المحدد بكونه قلا عدا ونا فيه عارضه بكونه بالجراح
 فانه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد بكونه بالجراح لم يتعد إلى المثقل ثم
 اختلف في قبول هذه المعارضة واختار قبولها الخ وقال صاحب الجوهر القريدي في شرح
 المختصر ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المقضية بخلاف ما يريد
 المستدل كما يفهم من الداليل المتعارضة بل العلة الصالحة لأن يتعاقبها الحكم كاصحلت علة
 المستدل وينشأ عنها الاختلاف في الفرع لافي الأصل فإذا اتفقنا على أن البر بوي
 واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبتها كان للمعارض أن يقول لم لاتعاقب بالكيل أيضا وهو
 أيضا مناسب ويبيّن ذلك وإذا الاحت مناسبتها وضع أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكم
 قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقة عاصية انتهى
 ويمكن حمل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآخر
 وبيان استقلال ما عداه في صورة كاسيأتي بيانه أنه فيه إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء أن
 وصف المستدل جزء العلة وما أبداه المعارض جزؤها الآخر والثاني أنه قد يستشكل أمثال
 ذلك بناء على أن العلة بمعنى المعارف أو ما من وصف الأول يصلح أن يكون معرفاً إذ لا معنى لكونه
 معرفاً لأن الشارح نصبه إماراة على الحكم وما من وصف الأول يصلح لذلك إذا التعريف على
 هذا أمر وضعي فأي وصف وضع علامة كان معرفاً فأي حاجة إلى اعتبار صلاحية رأي معنى
 لا اعتبارها ويحجب بضع ذلك لأن للعلة وإن كانت بمعنى المعارف شروطاً كالظهور والانضباط
 وبيان العلة لا طريق غالباً إلى استنباطها ومعرفة أن الشارح ضبطها بالصلاحية ومناسبتها
 فليستأمل (قوله وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة هل هذا مبني على
 اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما علة اه (وأقول) ما ترجاه
 الشيخ ظاهر المعنى جداً وهو قضية ما صرح به المصنف تبعاً لإمام الحرمين والآمدي وغيرهما
 من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلمين إذ هو مصرح بأن قبول المعارضة وما يترتب عليه
 كالاختياج إلى جواب مبني على امتناع التعليل بعلمين كما أن امتناعها مبني على جوازها ومن
 لازم امتناعها عدم الاختياج إلى الترجيح كما هو معلوم وعبارة الآمدي في الأحكام وقد

كصلاحية المعارض) بفتح
 لراءها وإن لم يكن مثله
 من كل وجه غير مناف له
 فالنسبة إلى الأصل (ولكن
 يؤل الأمر إلى الاختلاف)
 بين المتناظرين في الفرع
 (كالطعم مع الكيل في البر)
 فكل منهما صالح للعلية
 الربانية (لا ينافي الآخر)
 فالنسبة إليه (ويؤل) الأمر إلى
 الاختلاف بين المتناظرين
 (في التفاح) مثلاً فعندنا هو
 ربوي كالبه بعلة الطعم
 وعند الخصم المعارض بأن
 العلة الكيل ليس ربوي
 لاتقاء الكيل فيه وكل
 منهما يحتاج في ثبوت مدعاه
 من أحد الوصفين إلى
 ترجحه على الآخر

اختلف الجدلون في قبوله اى اعتراض المعارضة فذهب من رده بناءً منه على أنه لا يمنع تعليل
 الحكم الواحد بعلمين ثم قال ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لأنه
 اذا وجد في الاصل وصفان فاما أن يكون كل واحد علة مستقلة او لا يكون كذلك لا جاز أن
 يكون كل واحد علة مستقلة لما سبق تقريره في امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الامارة او
 الباعث وان كان القسم الثاني فاما أن يكون الحكم ثابتاً لما ذكره المستدل لا غيراً وما ذكره
 المعارض لا غيراً ولهما ما جعلا بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما ما جزأها
 لا جاز أن يقال بالاول ولا بالتاني فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الاخر مع
 تساويهما في الاقتضاء أولى من الاخر فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم
 من الاصل الى الفرع وبقتدير تساوي الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير
 أن تكون العلة ما ذكره المعارض وبقتدير أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من
 الوصفين وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غيراً ولا يخفى ان وقوع احتمال من
 احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك فالتعدية تكون ممنوعة لكن
 بشرط أن يكون ما أبداه المعارض صالحاً للتعليل اول دخوله فيه والافلام عارضة اه
 وهي كما ترى دالة على بناء قبول المعارضة على امتناع التعليل بعلمين فانه رديين أن يكون
 كل واحد منهما علة مستقلة وأن لا يكون ثم صرح بامتناع القسم الاول ورد في القسم
 الثاني واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الاول جائزاً لاتفى القبول (فان قلت)
 لان لم أن بناء المصنف اتقاء المعارض على التعليل بعلمين يدل على بناء قبول المعارضة من
 الخصم على التمع لانه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به فان
 قلنا بامتناع التعليل بعلمين أثر والافلا وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك (قلت)
 جله على ما ذكرناه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه اذ لا وجه للفرق بينهما اذ لا معنى
 لتأثير المعارض الاحتمال عليه وهذا لا فرق فيه بين وجود الخصم وعدمه (فان قلت) قد علم
 مما تقدم عن العضد وغيره أن كلام من وصفى المستدل والمعارض بمقتل أن يكون علة مستقلة
 دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة ولا مخرج لواحد من الاحتمالين فكيف يمكن مع ذلك
 استغناء المستدل عن الترجيح بل او عن بيان الاستقلال قلت صرح المصنف في شرح المختصر
 بانه حيث وجد وصفان مناسبان حمل على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوز
 التعليل بعلمين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد قال في الجوهر الفرق بين نقله عنه مانعه فان قلت تجوز
 العلمين المستقلين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتماعاً بالاستقلال في العلة بل واز أن
 تكون العلة احدهما أو أنهما جزأ علة والعلة مجموعهما أو الاستقلال واذناوت هذه
 الاحتمالات لم يقض بواحد منهما بخصوصه الابدليل (لا يقال) اذا كانت احدهما أجل وأنسب
 من الاخرى فلم لا ترجح لانا نقول انما ترجح الاجل عند التناهي ولا تنافي بينهما لا مكان اعمالهما
 بالجزئية والاستقلال وان العلة أحدهما قلت من عل بعلمين قضى بالاستقلال حيث وجد
 وصفين مناسبين اذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علمين على هذا الرأي لا يستحيل
 فن ظن أن التعليل بعلمين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما

بذلك الى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة أصول الفقه وقد أفصح الآمدي
 رحمه الله تعالى في كتابه منتهى السؤل بذلك حيث قال وأن لا تكون المسئلة متباعدة لها معارض
 في الأصل لا وجوده في الفرع الأعلى رأى من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين فاقضى ان
 من يجوز علمتين لا يشترط ذلك اذا كان معنى المعارض غير المتنافي وهو مراد الآمدي رحمه الله
 تعالى بالمعارض الى أن قال في تمة كلام ذكره فان المعارض اذا لم يناف وجوزنا التعليل بعلمتين
 فلا يقدح بل لا يريب اهـ ويتحصل عن ذلك كله انه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل
 منهما ما باقراده بناء على جواز التعليل بعلمتين وان احق أن تكون الالة أحدهما دون الآخر
 وأن تكون مجموعهما وان لم يقيم دليل على استقلال كل منهما وان قيام المعارض لا أثر له سواء
 وجد خصم أو لا بناء على الجواز المذكور ولا يخفى أنه على هذا الشكل اطلاق ابن الحاجب
 ومن تبعه كالمصنفين ان المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور ثم رأيت ما سبب في
 للشارح في القواعد في القسم الثاني من التائير من بناءه قول المصنف هناك وحاصله معارضة
 في الأصل على جواز التعليل بعلمتين وحكمهم بسوءه في هذا البناء وجوابنا عنه بتوجيه صحة
 القدر بمجرد ابداء المعارض وان يجوزنا التعليل بعلمتين وهو موافق لظاهر قوله هنا وكل منهما
 يحتاج في ثبوت مدعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الآخر ومقتضى الحمل هذا على
 ظاهره وتوجيهه بما يبينه هناك فلهذا يفرق بين ابداء الخصم للمعارض فيقصدح وان يجوزنا
 التعليل بعلمتين وقيام المعارض للمصنف من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر
 والفرق ممكن فان الدليل مع احتمال استقلال وصف المعارض دون وصف المستدل او جزئية
 وصف المعارض وان يجوزنا التعليل بعلمتين لاسيما الى من وضعه على الخصم وان صح اثبات
 الحكم به في حد نفسه ويحمل ما تقرر عن المصنف على غير المعارضة (قوله ولا يلزم المعارض
 نفي الوصف) قال السكوراني وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف وحذف المصنف
 لفظ البيان ناقلا عن والده أن النفي جاء لازما ومتعديا فاذا كان لازما فهو وصف الشيء المنفي
 وان كان متعديا فهو فعل المعارض هكذا نقل عنه وأنت خير بان لزوم البيان عند القائل
 بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفي فعلا للمعارض او وصف الشيء بمعنى الاتقاء لان كلامهما
 لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة وقال اذا كان
 النفي بمعنى الاتقاء فالاثبات بمعنى الثبوت فهو ما نقيضه وان كان فعل المعارض فيقاله
 الاثبات فهو ما ضد ان وهذا كلام من لم يدرك معنى الضد والنقيض لان الضدين هما الامران
 الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة فالنفي باي معنى أخذ لا يكون
 ضد الاتقاء الوجود فيه بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب فهو ما نقيضه وان لم يرض
 بما ضبط حتى زعم أن عبارة المصنف أسن اهـ (وأقول) ما أحقته في هذا الكلام بقول القائل
 وكلم من عاتب قولاً صحيحاً * وأقته من القهس السقيم

وذلك لانه أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشي وقد قال مانصه وانما قال المصنف
 نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لئلا يكتسب حكاه عن والده
 رحمه الله وهي أن النفي في اللغة معنيان أحدهما فعل القائل بقول نفيت الشيء فالتنفي

(ولا يلزم المعارض نفي
 الوصف) الذي عارض به

وهذا هو أظهر المعنيين والثاني نفس الاتفاق تقول نفى الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى
هذا المعنى الثاني يكون الاثبات والنفي تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد
بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الاتفاق وأما إذا أردت بالنفي نفى الشيء وبالاثبات
اثباته فمكونان ضدّين لا تقيضان لأنك قد لا تنفي ولا تثبت إذا ثبت هذا فقول نفى الوصف
أحسن من قوله بيان نفيه لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الاتفاق وأظهر معنييه خلافه
والمصنف أراد أظهر معنييه فلذلك لم يحتج إلى إلفظ بيان فكان أخصر وأحسن ولا يقال إن
ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظة بيان
بل كانت حشواً اهـ وحينئذ نقول أما قوله ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدياً إلخ
فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدي في لزوم البيان
وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله وأنت خير إلخ فإن هذا غلط في فهم عنده
لأنه لا الغفلة الفاحشة وعدم التماثل بل المقصود به ما ذكره الزركشي بقوله إذا ثبت
هذا فقول نفى الوصف أحسن من قوله بيان نفيه إلخ فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن
الحاجب وبيان إمكانية العدول عنها وأما قوله وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة إلخ
فاعلم أنه من الباطل الصريح والحزاف القبيح وذلك لأنه لا ينبغي أن المناسب لمعنى النفي
بالمعنى المصدرى أحد أمرين أما ذكر ما يدل على الاتفاق كما أن معنى الاثبات بذلك المعنى ذكر
ما يدل على الثبوت وأما الحكم بالاتفاق أي التصديق به كما أن الاثبات الحكم بالثبوت أي
التصديق بالثبوت ومعلوم أن كلام من المذكور والتصديق المذكورين أمر وجودي أما المذكور
قلانه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودي لا عددي وأما التصديق فلأنه علم والتحقيق
في العلم أنه كـ كيفية والكيفيات من الموجودات وأن كلام من المذكورين أو التصديقين
أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة إذ لا يتصور في أمر واحد من
جهة واحدة أنه ذكر ما يدل على الاتفاق وذكر ما يدل على الثبوت ولأنه التصديق بالاتفاق
والتصديق بالثبوت فكون النفي والاثبات بالمعنى المصدرى فيهما ضدّين مما لا إشكال فيه ومن
ثم صح ارتفاعهما إذ قد يغتنى كل من المذكورين وكل من التصديقين والاضدان يصح ارتفاعهما
وإن لم يصح اجتماعهما ولو كانا تقيضين كما زعمه ما صح ارتفاعهما إذا التقيضان لا يصح
ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما ولما لم يرد الكوراني للمراد بالنفي والاثبات بالمعنى المصدرى
قلده هو هو وهوسه فوق فيما وقع وقال ما قال وهذا بخلاف النفي والاثبات بمعنى الاتفاق
والثبوت فإنهما متقيضان لأن معنى الاتفاق هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت
بلا إشكال ف قوله وهذا كلام من لم يدرك الضد والتقيض تقول قبيح وتهور صريح وقوله فالنفي
بأي معنى أخذ لا يكون ضد الخ باطل بلا شبهة لما بين بالأمريدي عليه للعاقل وأما قوله ولم يرض
بما خبط فهو مبني على تقوله وتهوره وقد ظهر بطلانها وأنه لا خبط من العلامة بل ليس الخبط
إلا في نسبة إلى الخبط وكل إناء بالذي فيه ينضح وأما قوله حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن
فيقال عليه قد وجه أحسنها وجهين لأشبهتهما بالعاقل ولا يرتاب فيهما إلا غافل أحدهما أن
النفي فيها معناه الأظهر وفي عبارة ابن الحاجب معناه غير الأظهر واستعمال اللفظ في معناه

أى بيان انتفاءه (عن الفرع) مطلقا ٦٨ لحصول مقتضاه من هلم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة وقيل يلزمه ذلك

مطلقا ليقيد انتفاء الحكم
عن الفرع الذي هو المقصود
(وثانها) يلزمه ذلك (ان
صرح بالفرق) بين الاصل
والنصرع في الحكم فقال
مثلا لا يبا في التفاح بخلاف
البرو عارض عليه الطم فيه
لانه نصريح بالفرق التزمه
وان لم يلزمه ابتداء بخلاف
ما اذا لم يصرح به (ولا)
يلزمه أيضا (ابتداء أصل)
يشتمل لما عارض به بالاعتبار
(على التماثل) وقيل يلزمه
ذلك حتى تقبل معارضته
كان يقول العلة في البراطم
دون القوت بدليل الملح
فالتفاح مثلا ربوى ورد
هذا القول بأن مجرد
المعارضة بالوصف الصالح
للعلة كاف في حصول
المقصود من الهدم
(ولاستبدال الدفع) أى دفع
المعارضة بأوجه (بالمنع)
أى منعه وجود الوصف
المعارض به في الاصل كان
يقول في دفع معارضة
القوت بالكيل فى ثنى
كالموز لان لم نستعمل
العبرة بعبادة زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وكان اذذاك
موزونا او معدودا والقدر
في علة الوصف المعارض
به ببيان خفائه او عدم
انضباطه (وبالمطالبة)
للمعترض (بالتأثير والشبه) لما عارض به

الظاهر أحسن من استعماله في غير الاظهر وثانها ان عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ
البيان لاستغنائه عنه بسبب استعمال النفي في معناه الاظهر والاخصرية منزوية عند كل منهما
لكون الاختصار مقصودا كما هو معلوم ولا شبهة ان عنده أدنى عقل في اقتضاء هذين الوجهين
حسبها ومنيتها فالمنارعة مع ذلك في الاحتمالية لا منشأ لها الا انطما من البصيرة وانطما
السريرة والله المستعان على ما تصفون واذا علمت جميع ذلك علمت أن الكوراني لم يرد في هذا
المقام على الخبط وكسر القوارير (قوله أى بيان انتفاءه) هو كما لا يخفى تفسير للنفي فهو إشارة
الى أن المراد به المعنى المصدري المتعدي وليس إشارة الى جملة على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ
البيان كما تهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم (قوله وللمستدل الدفع بالمنع والقدرح
الح) قال الزركشى للمستدل دفع المعارضة بوجود أولها منع وجود الوصف في الاصل ثانيا
القدرح في الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفى فلا يعطل به او غير منضبط او غير ظاهر
او غير وجودى ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعنى به
مطلق القدرح في الدليل عليها والام يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير
وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحا خاصا اه المقصود نقله (وأقول) لا يخفى أنه يصح أن
يدخل في قوله ونحوه منع شحوظه والوصف المعارض به او انضباطه وان صح أن يشمل المنع
ذلك أيضا وهذا غير بيان خفائه او عدم انضباطه وأنه أراد بقوله والام يعطفه عليه أنه لو أراد
بالقدح مطلق القدرح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ الى عطفه
لاستغنائه عن ذكر المنع بدخوله في القدرح ولم يرد أنه لو أراد مطلق القدرح امتنع ذلك العطف
اظهاره جواز عطف العام على الخاص والحاصل انه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد
بالقدح ما لا يشمل المنع لان الظاهر من العطف المبينة وان قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
أى هو ما قدح كالمنع وان قوله ومن هذا العطف اما أن يراد به عطف القدرح على المنع ووجه
العلم ما أسرنالى به من أن الظاهر من العطف هو التباين وان جاز خلافه واما أن يراد به عطف
القدرح على المنع وعطف ما بعد القدرح أيضا كما يشير اليه قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
وان قوله يعلم أنه أراد قدحا خاصا أى لا يشمل المنع والمطالبة وما بعده كما هو الظاهر من
العطف كما تقرروا اذا علمت ذلك ظهر لك ما فى قول الكوراني واعلم أن عطف القدرح في الوصف
على المنع من عطف الخاص على العام لان القدرح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف
ظاهرا أو منضبطا ويسمى عند المناظرين نقضا تفصيليا والمنع قد يكون بتقضى اجنالى كما
يقول المعارض دليلك ليس تمام وهذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأسا او لظفائه مع وجوده
او لخلل آخر في مقدمة من المقدمات المعتبرة في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر
بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما ولذا أعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن
رجوع القدرح الى المنع فجعله طريقا عاما مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص لان المنع أيضا قدح
وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه اه فقوله واعلم أن عطف القدرح في الوصف على
المنع من عطف الخاص خطأ قطعيا وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول
المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما لم يشمل أيضا فان المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف

في الاصل او منع ظهوره او انضباطه يشمل بيان خفاؤه وعدم انضباطه ويشمل النقض
الاجمالي وغير ذلك منع نحو ظهور الوصف او انضباطه بل ومنع وجود الوصف في الاصل
يشمل فهو بيان عدم ظهوره وبيان خفاؤه ولا يشملها الا قول اذ ليس واحد منهما منعاً فان
خصصنا الاول بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل كما ارتكبه الزركشي وأبو زرعة
والشارح المحقق كالعصا وغيره وعمنا الثاني لذلك ولمنع نحو الظهور والانضباط وليبيان عدم
الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره وان عمناه أعني الاول
لمنع نحو الظهور والانضباط أيضاً وخصصنا القدر ببيان نحو الخفاء كان من عطف المبين
وكذا ان خصصناه أعني الاول بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل وقصرنا القدر على
ما عدنا ذلك بقريئة الظاهر من العطف كما سلمه الزركشي وقوله لان القدر منع مقدم
معينة يرد عليه أن قصر القدر على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضاً بيان نحو الخفاء وعدم
الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى وهذا منشأ خطئه فانه توهم مما سمع في مقدمات
الجدل مع الغفلة عن مقصود الأئمة هنا ان المراد بالقدر المنع المذكور فزعم ان العطف من
قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين وبما يظهر بطـ لان قوله وبعض الشارحين
يعني العلامة الزركشي غفل عن رجوع القدر الى المنع فانه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود
المصنف كغيره بالقدر وانه أعم من المنع كما تبين ولا حظ مع ذلك قريئة ظهور العطف في المبينة
فحكم بانه من عطف المبين وان المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصح بذلك قوله
والمراد به افساد العلة الى آخره مع قوله وليس المراد به مطلق القدر وقوله ومن هذا العطف
يعلم انه أراد قد خاصاً اي وهو ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبهة في صحة ذلك وانه
لا غبار عليه وان صح غيره أيضاً كما علم مما تقدم ومن هنا يظهر ان الكوراني هو الذي غفل عن
مراد المصنف وغيره بالقدر وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثيراً ما يجيء الغلط من
اهمال التمييزين الاصطلاحات كما نص على ذلك الأئمة واذا علمت ذلك علمت ان قوله في حقه
طريقاً عاماً مع انه ذكر ان المراد قدح خاص بمعنى وقوع في تناقض من الباطل الصريح
والاشتباه القبيح وأخصية القدر بالمعنى الذي يبيّن لا تنافي أعني المرادة هنا وان قوله وله ضبط
كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه من التورية الباطل والتشبيح بالزور الذي لا يأتي بباطل
وقد عرفت حال الشجرة وهي تثبتك عن الثمرة واعلم اننا سنابعد الدفع عن غير المصنف
والشارح المحقق كما بينا ذلك في أول الكتاب وانما نعترضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشي
زيادة في الفائدة وإشارة الى أن الفساد الذي وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضه
عليه ما وبالله المستعان واعلم أن ما ذكره المصنف من أن لا مستدل الدفع بما ذكر قد يقال فيه
انما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن منعنا التعليل بعلة لكن ابن الحاجب مع قوله
يجوز التعليل بعلة اختار قبول المعارضة وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلة لا يمنع احتمال
استقلال ما ينداه المعترض دون وصف المستدل او جوبته لانه فاحوج الايراد عليه الى الدفع
فليتأمل والتجوز المسئلة (قوله بان كان مناسباً بالوشها) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله
ان دليل العلية المناسبة كما سيأتي في المسالك لا المناسب بل المناسب هو نفس الوصف

(ان لم يكن) دليل
المستدل على العلية (سبباً)
بان كان مناسباً او شبيهاً
لتمصل معارضة الشيء
بمثله بخلاف السبب فيجوز
الاحتمال فادح فيه واعاد
المصنف الباء لدفع ايهام
عود الشرط الى ما قبل
مدخولها معه ومن أمثله
أن يقال ان عارض القوت
بالكيل لم قلت ان الكيل
مؤثر

(وبين استقلال ماعده) اي ٧٠ ماعدا الوصف المعترض به (في صورة ولو) فكان البيان (بظاهر عام)

كما يكون بالاجماع (اذالم

يعترض) اي المستدل

(للتعميم) كان بين

استقلال الطم المعارض

بالهكبل في صورة

بحديث مسلم الطعام

بالطعام مثلاً مثل والمستقل

متقدم على غيره فان تعرض

للتعميم فقال فثبتت ربوية

كل مطعم خرج عما نحن فيه

من القياس الذي هو بصد

الدفع عنه الى النص وأعاد

المصنف الباء لطول الفصل

(ولو قال) المستدل للمعارض

(ثبت الحكم) في هذه

الصورة (مع انتفاء وصفك)

الذي عارضت به وصفي عنها

(لم يكف) في الدفع (ان لم

يكن) اي يوجد (معه) اي

مع انتفاء وصف المعارض

عنها (وصف المستدل) فيها

لاستوائهما في انتفاء

وصفهما بخلاف ما اذا وجد

وصف المستدل فيها فيكني

في الدفع بناء على امتناع

تعديل الحكم بعلمين الذي

صححه المصنف كما تقدم

(وقيل) لم يكف (مطلقاً)

بناء على جواز التعديل

بعلمين قال المصنف في انتفاء

وصف المستدل زيادة على

عدم الكفاية الذي اقتصر

عليه

الذي هو العلة لادليل العلة فكان الصواب أن يقول بان كان مناسبة وأقول يمكن أن يقال
أما أولاً فيبقى هذا الاعتراض على وجوع اسم كان للدليل وليس يتعين لجواز رجوعه لوصف
المستدل المدلول عليه بالسياق دلالة قرينة والتقدير ان لم يكن دليل المستدل على علة وصفه
سواء كان وصفه مناسباً أو شها فانه اذا كان أحدهما لم يكن دليله سبباً بل مناسبة أو شها واما
(قوله وبين استقلال ماعده) أقول في ذكر الاستقلال اشارة الى

تصوير المعارضة بآداء ان وصف المستدل جزء من العلة وان ما آداء المعارض جزء آخرها
(قوله اذالم يعترض اي المستدل للتعميم) أقول قضيتته اندفاع المعارضة وسلامة القياس
اذالم يعترض للتعميم وان كان التعميم متحققاً بان يكون الدليل شاملاً للفرع كالأصل ايضاً
كافي حديث مسلم الذي مثل به وفيه نظر لما تقدم من انه يشترط أن لا يكون دليل حكم الأصل
شاملاً لحكم الفرع اللهم الا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث
مجرد التوضيح والتفهيم لا يقال او يبنى ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم
الفرع لان محل ذلك اذالم يكن دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع (قوله فان تعرض
للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعم خرج عما نحن فيه الخ) يتقنى ان التعرض لدخول
الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية في هذا المطعم كالتعرض للتعميم المذكور في الخروج
عما نحن فيه الى آخره (قوله ولو قال المستدل للمعارض ثبت الحكم في هذه الصورة مع
انتفاء وصفك الخ) صورة المسئلة ان المعارض ابدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذاً
من قول الشارح بناء على امتناع تعديل الحكم بعلمين الذي صححه المصنف كما تقدم (قوله
بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكني في الدفع بناء على امتناع تعديل الحكم بعلمين)
ان قلت هل هذا غير ما تقدم في قوله وبين استقلال ماعده الخ (قلت) ظاهر صنيع الشارح
انه غيره وقد يوجه بما يبادر من الكلام من ان ذلك مصور بما اذا بين المستدل استقلال وصفه
بالدليل بان أثبت ذلك بالدليل كما يشير الى ذلك قوله ولو بظاهر عام وهذا مصور بما اذا وجد
وصفه في الصورة المفروضة ولم يثبت بالدليل ولهذا عبر بقوله وجد وصف المستدل فيها
(فان قلت) فهل ما تقدم كهذا في انه مقرر على امتناع التعديل بعلمين (قلت) ظاهر كلام الشارح
انه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بانه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء منعنا
التعديل بعلمين وهو ظاهر أم أجزناه لانه لا بد من العمل بهذا مقتضى الدليل وان جاز التعديل
بغيره أيضاً معه ويحتمل خلاف ذلك فليحذر (قوله بناء على امتناع تعديل الحكم بعلمين) مفهومه
انه لا يكتفي في الدفع بناء على جواز التعديل بعلمين وقد يستشكل اذا الغرض دعوى المستدل وجود
الحكم في الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعارض فكيف
لا يندفع الاعتراض عنه مع انه لابد للحكم من وجود علة اذ الكلام في حكم معلل ولم يوجد
الا وصف المستدل اللهم الا أن يقال آداء المعارض الوصف أو وث شكا فيما آداء المستدل
لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر يوجد في الصورة المذكورة ايضاً فليست اقل (قوله وقيل لم يكف
مطلقاً بناء على جواز التعديل بعلمين) قد يستشكل فيما اذا وجد وصف المستدل في تلك الصورة
دون وصف المعارض فان جواز التعديل بعلمين مما يناسب علة وصف المستدل لان وصف

المعترض بتقدير عليه أيضا لا ينافي عليه وصف المستدل بل هو ارتداد العلة على هذا التقدير
 الآن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال أن العلة هناك وصف المعترض
 دون وصف المستدل أو شيئا آخر أو أشياء غيرهما فليتناقل (قوله وعندى أنه ينقطع الخ) نرحبه
 الكوراني هكذا وعند المصنف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل فيها لأنه
 أمّا أن يشترط الانعكاس أولا فإن شرط فواضح لأنه وجد الخ كما يبدو فلا انعكاس وإن لم
 يشترط فلا أن يرادها للقدح في وصف المعارض قاذح في وصفه أيضا ومحصل كلامه أن القدح
 في أحدهما قدح في الآخر وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف بطلانه ثم قال وأقول هذا
 وهم منه لأن المستدل قد أثبت غاية الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف
 غاية التوقف فإذا بطل عليه وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة فقد زال ذلك
 القدر من التوقف المانع المعارض للدليل وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضناه غير مشروط أه
 (وأقول) قوله وهذا وهم منه الخ وهم منه بالاشبهة أو وقع فيه فوط العصبية وغلبة الهبة وذلك
 لأن إسقاط المستدل وصف المعترض للتحلف الموجود في وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضا
 فهو مبطل لاثبات وصفه قيل لأن الاعتراف بسقوط الوصف بعد الإثبات رجوع عن ذلك
 الإثبات واعتراف بفساده كما هو واضح فقوله لأن المستدل الخ لا يسمي ولا يغني من رجوع وقوله
 ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت إليها ولا يعول عليها
 لأن المستدل قصد معارضة المعارض بالتحلف إسقاطه وإبطاله فإذا كان التحلف المبطل عنده
 موجودا في وصفه أيضا فقد اعترف بسقوطه وبطلانه فمعارضة المعارض انما تضمنت إبطال
 وصفه لا مجرد التوقف فقوله غايته التوقف لا يعترى عاقل بعده في بطلانه ثم قال الكوراني
 وبعض الشارحين قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وأنه ليس جوابا
 سوا مجرد وصف المستدل في تلك الصورة أم لا ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله ولا يكفي
 إثبات الحكم في صورة دون ولم يدرك أن عبارته صريحة في فساد ما نسبته إليه لأن قوله لا يكفي
 بدونه دال على أنه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها أحدها وأقول هذا أدل دليل وأصدق شاهد
 على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل ولا مراعاة لكتب الشارحة لما يتكلم فيه وذلك لأنه
 لاشبهة لمن له أدنى عقل نادى في تناقل في ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة في المذهب الثاني
 كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البسدر الزركشي وبيان ذلك وإن كان في غاية
 الظهور أن الضمير المجرور يدون في قوله دون الوصف المعترض فحاصل عبارته ولا يكفي إثبات
 الحكم في صورة بدون وصف المعترض وهذا لا يتردد من عاقل صادق بإثبات الحكم في تلك
 الصورة بدون وصف المستدل أيضا فظهر أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وهو
 عدم الكفاية مع انتفاء الوصفين جميعا لأنه انما قيد بانتفاء وصف المعترض وانتفاء وصفه أعم
 من انتفاء وصف المستدل أيضا فالعبارة ظاهرة في أنه لا فرق ومنشأ غلط الكوراني الذي يخ
 عليه هذا التشنيع الشنيع الذي في المعنى ليس الا تشبعا على نفسه أنه توهم رجوع الضمير
 المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا ولا يكفي إثبات الحكم في صورة
 بدون وصف المستدل ففهوم السكافية معه وهذا توهم خطاف حش وليته راجع شروح ابن

(وعندى أنه) أي المستدل
 (ينقطع) بما قاله (لا عتراه)
 نفسه بالغناء وصفه حيث
 ساوى وصف المعترض فيما
 قدح هو به فيه (وله عدم
 الانعكاس) بوصفه حيث
 لم يفت الحكم مع اتقائه

الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فانهم شرحوا عبارته على وفق ما ذكرته فيها واهذا شرحها
القاضي عضد الدين بقوله ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف
في الغاية والحق انه ليس بكاف الخ (قوله على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال
شيخنا الشهاب ما نصه قيل لاحتمال أن يكون المستدل من يرى التعليل بعلمتين ثم ظاهر صريح
الشارح ان الانقطاع يترتب على الاعتراف بما اواة وصف المستدل لوصف المعارض ولا يترتب
على عدم الانعكاس وفيه نظولان المانع من ترتبه على عدم الانعكاس ككاس يأتي في الاعتراف
بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان وقول الشارح وكأنه الخ ظاهر في المغايرة
وعدم التلازم اه وأقول ان أراد بالمانع في قوله لان المانع من ترتبه على الانعكاس الخ احتمال
أن يكون المستدل من يرى التعليل بعلمتين فلان سلم ان هذا مانع وعدم الترتب على عدم
الانعكاس نظر هذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم مقتضى له بخلاف
الاعتراف المذكور لضمينه الاعتراف بوجود القادح عنده فيما عدا به لان ما اعتقده قادحا
وقدح به في وصف المعارض موجود في وصفه واحتمال كون المستدل من يرى التعليل بعلمتين
لا يقيد مع وجود الاعتراف المذكور بالقادح كما تقرروا ان أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو
غير موجود في الانعكاس وان أراد شيئا آخر فليصوره ليظهر فيه وقوله بل الاعتراف وعدم
الانعكاس متلازمان ممنوع اظهروا ان عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من
الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعارض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف
بالغاء وصفه لمساواته لوصف المعارض في انتفائه الذي قدح به فإين الملازمة التي هي عدم
امكان الانتقال نعم لما كان الغرض في هذه الصورة انتفاء وصف المعارض اتفاق عدم انتقال
أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يوجب اللزوم كما هو معلوم ولو سلم ففرق كبير بين
الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه في وصف المعارض وعدم الاعتراف به وان تحقق منشأ
الاعتراف به وهو مجرد التخلف في الواقع فلا يلزم من تأثير الاول تأثير الثاني قتأمل (قوله
ولو أبدى المعارض ما يخالف الملقى الخ) هذا متعلق في المعنى بقوله السابق ويبيان استقلاله
في صورة الخ بدليل تمثيل الشارح ألا ترى الى قوله في معترض الخ بقوله الخرية معهما
فانه صريح في تصوير المعارضة بان يدعى المعارض ان ما أبداه المستدل ليس تمام العلة
ولا ينافي ذلك قوله بغرض دعوى قصوره لان الحكم بقصوره لا يقتضي استقلاله بل معناه انه
لا يتعدى محل النص لا يقال لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر في المسئلة السابقة التي هي
منهوم قوله ان لم يكن معه وصف المستدل فانه اذا وجد وصف المستدل دون وصف المعارض
كان وصف المعارض قاصرا لانا نقول هذا غلط لان ما سبق في المسئلة السابقة ليس من قبيل
قصور العلة لان معنى قصورها أن لا يتعدى محل النص كما تقدم وما سبق في تلك المسئلة ليس
كذلك غاية الامر انه لم ينعكس لوجود الحكم في تلك الصورة بدونه فلم ينف الحكم لا تقاؤه
وجيئنا بالفرق ان الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور واما
انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلمتين الذي صححه المصنف كما صرح به
الشارح آنفا فلذا اثر تخلف وصف المعارض في تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها

والانعكاس شرط بناء على
امتناع التعليل بعلمتين على
ان عدم الانعكاس لا يترتب
عليه الانقطاع وكأنه ذكره
تقوية للاول (ولو أبدى
المعارض في الصورة التي
ألقى وصفه فيها المستدل
(ما) أي وصفها) يخالف الملقى
(معنى) ما أبداه (تعدد الوضع)
لأنه قد وضع أي بني عليه
الحكم عنده من وصف بعد
آخر (وزالت) بما أبداه
(فائدة الالغاء) وهي سلامة
وصف المستدل عن القادح
فيه

(قوله وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الانشاء) فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب مانصه يريد أن الانشاء صحيح في نفسه بخلاف وصف المعارض عن تلك الصورة التي فرضها المستدل مع ثبوت الحكم فيها نعم فائدة الانشاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار الخلف المذكور ولك أن تقول هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعديل بعلمين وذلك لأن انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة معارضة به المعارض من الوصف أو لا وصحة معارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعديل بعلمين وابن الحاجب من يرى التعديل بخلاف المصنف كما مر فقول ابن الحاجب فسد الانشاء هو الصواب اهـ (وأقول) لك رد ما قاله اما أولاً قلنا أولاً هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارض لتأخر الانشاء المبين لثبوت العلم وذلك كاف في صحة المعارضة به وفي انتفاء سلامة وصف المستدل وثانياً لان العلم انه فرع عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته اذ بمجرد ادعاء الوصف الصالح تحصل به المعارضة وان لم تثبت الصحة وقوله وصحة معارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعديل بعلمين قلنا لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ما ذكرناه لتبطل الانشاء لم يثبت تخلفه بل ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحاً بحسب الظاهر لخصات به المعارضة لاحتمال انه العلة دون وصف المستدل من غير احتياج فيه الى البناء على التعديل بعلمين وبعد الانشاء بسبب التخلف المذكور لم يحكم بصحته مع تخلفه على البناء على ما ذكر بل الحكم بصحته لا يحتاج الى البناء والحاصل انه قبل الانشاء محكوم بصحته ولم يثبت تخلفه بل ولا ادعاء المستدل فلا يحتاج للبناء المذكور وبعد الانشاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء وأما ثانياً فلما أن نقول بل هذا الكلام انما يصح بناء على منع العلمين بعلمين عكس ما قال اذا انتفاء سلامة وصف المستدل لوجود المعارض انما يعقل على ذلك المنع ادعى الجواز لا يعقل انتفاء السلامة لذلك لجواز التعديل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما ايضاً لان الجواز للتعديل بعلمين مجوز للتعديل بالاكثر منهما كما هو معلوم بل قد يكون المراد بالتعديل بعلمين التعديل باكثر من علة كما هو ظاهر فان قلت بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن تكون العلة هي ذلك المعارض دون وصف المستدل أو يكون ذلك المعارض جزءاً منها كما فهم مما تقدم عن العضد وغيره اذ جواز التعديل بعلمين لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل جاز في بعض الاحكام أن لا تعدد علمته وان قلنا بالجواز قلت هذا البناء في مقصودنا لان النظر بهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصح البناء على المنع أيضاً فان قلت كيف يعقل انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم في تلك الصورة اذ يلزم انحصار العلة في المعارض مع عدم الطراد في معالجته فوجب بناء الكلام على الجواز وحينئذ يتم ما قاله الشيخ قلت قد علم جواب ذلك وهو انه قبل الانشاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته وعدم ادعائه وبعد الانشاء لا اعتبار بالمعارض اسقوط حكمه بالانشاء فالحكم بانتفاء السلامة ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا اشكال وأما ثالثاً فهذه البحوث انما يتصور اذا ادعى المعارض استقلال وصفه وحده أما اذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما في تمثيل الشارح فلا

وهذا أوضح من قول ابن
الحاجب فسد الانشاء (مالم
يلغ المستدل الخلف بغير
دعوى قصوره

أو دعوى من سلم وجود المظنة) المعلن به الوجوده (ضعف المعنى) فيه الذي اعتمدت المظنة له بأن لم يتعرض المستدل للخلاف أصلاً أو تعرض له بدعوى تصويره أو بدعوى ٧٤ ضعف معنى المظنة فيه (خلافاً لمن زعمهما) أي الدعوتين (الغاة) للخلاف بناءً في

الأولى على امتناع القاصرة
وفي الثانية على تأثير ضعف
المعنى في المظنة فلا تزول
عنده هذا الزاعم فيمافائدة
الانغاء الأول أما إذا ألغى
المستدل الخلف بغير
الدعوتين فتبقى فائدة الغائه
الأول مثال تعدد الوضع ما يأتي
فما يقال يصح أمان العبد
للعربي كالمسلم مع الإسلام
والعقل قائم - ما مظنتان
لاظهار مصلحة الإيمان من
بذل الأمان فيعترض الخنفي
باعتبار الحرية معهما فأنها
مظنة فراغ القلب للنظر
بجملته الرقية لا شغل
الريق بخدمة سيده فيلغى
المستدل الحرية بثبوت
الأمان بدونها في العبد
المأذون له في القتال اتفاقاً
فيجب الاعتراض بأن الأذن
له خلف الحرية لأنه مظنة
لبدل وسعه في النظر في
مصلحة القتال والإيمان
(ويكفي) في دفع المعارضة
(رجحان وصف المستدل)
على وصفها بمرجح ككونه
أنسب من وصفها أو أشبهه
(بناءً على منع التعدد) للعلة
الذي رجحه المصنف وقول
ابن الحاجب لا يكفي مبني
على ما رجحه من جواز
التعدد فيجوز أن يكون كل
من الوصفين علة (وقد

تصوره إذا لا يأتي قوله انما يعلل بناءً على التعليل بعلمين اذ صحة المعارض مع تخلفه إذا أريد
به جزء العلة لا يعلل على واحد من القواين فلا يصح بناءً صحته على القول بالجواز وحينئذ
يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام انما يصح بناءً على جواز التعليل بعلمين بل هو على ذلك
النقد لا يصح على هذا القول اذا قرر ذلك وعانت منه اندفاع ما ادعاه الشيخ فقول اذا أبدى
المعترض ما يصلح للعلة بالاستقلال أو الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل ثم اذا بين المستدل
تخلف وصف المعترض عن الحكم في بعض الصور حصل الغاؤه ثم اذا أبدى المعترض خلفاً
لوصفه في تلك الصورة لم ينتف الاغناء السابق لأن حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف
بخصوصه في العلة بالاستقلال أو الجزئية وبإدعاء الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه
إذا اعتبر حينئذ أحد الأمرين منه ومن الخلف فالإلغاء صحيح لكن زالت فائدته بإدعاء الخلف
فليتأمل والثاني أن وجه الأوضحة كانه ان مراد ابن الحاجب بفساد الاغناء فساداً من حيث
فائدته لا في نفسه وعبارته لا يفهم من ظاهرها ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هي صريحة فيه
(قوله أو دعوى من سلم وجود المظنة) قال السكالك عطف على قوله دعوى قصوره أي أو بغير
دعوى من أي مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله المستدل واللائق أن يقال أو بغير
دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى (وأقول) زعم عدم ارتباط ذلك
التركيب بمنوع لانه من قبيل الاظهار في موضع الاضمار وذلك لا يمنع الربط بل يحققه كما تنقز
في النحو وانما ارتكب ذلك لانه أخصر مما قال السكالك انه اللائق فقام له (قوله ويكفي رجحان
وصف المستدل) قال السكالك وفيه نظر لانه لا مانع من الجزئية لأن رجحان بعض الأجزاء
جائز وان قلنا لا يجوز التمدد لكن ربما كانت العلة مركبة (وأقول) الظاهر ان احتمال
التعدد كاف في الحل عليه ولا يضرا احتمال الجزئية اخذاً بما تقدم من المصنف وان كان مبنياً
على جواز تعدد دلان الظاهر ان المبني على ذلك انما هو جعل الوصفين على الاستقلال وجواز
التعليل بكل منهما وما عجزد الحل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال
ان الكلام هنا في المعارضة على وجه استقلال ما أبداه المعترض وبهذا يفارق ما تقدم في قوله
وببيان استقلاله وحينئذ لا يتجه ما احتج به ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استقلاله
أيضا فليتأمل (قوله بناءً على منع التعدد) فيه أمران الأول أنه قد يستشكل تخصيص هذا
بذلك البناء دون ما قبله اللهم الا ان يوجه بالاهتمام (بني) ان المصنف كما أثرنا اليه في بعض
المواضع السابقة انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منه - ما جملته الاطلاق التسعده
وحيثئذ يشكل ذلك البناء الا أن يقال انه لم يرد في جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل والثاني ان
الاكتفاء بـ رجحان وصف المستدل انما يظهر اذا كان مدعى المعترض استقلال وصفه أمالو
ادعى انه جزء العلة وان العلة هي المجموع مما أبداه المستدل ومما أبداه هو فلا لأن رجحان وصف
المستدل حينئذ لا ينافي جزئية وصف المعترض اذ بعض أجزاء العلة قد يرجح على بعض يكونه
مثلاً أشد اقضاء للحكم ومناسبة له من الباقي (قوله فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة) أي
ورجحان أحدهما لا ينافي علية الآخر اذ يجوز أن يكون بعض المعال أرجح من بعض (بني) فيه
يبحث) وهو انه اذا جاز ما ذكره فافائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على

ذلك

يعترض على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) في الأصل والفرع

عبد الوهاب بن محمد

(وان اتحد ضابط الاصل
والفرع) كما يأتي فيما يقال
بحد الاصل كالزاني بجامع
ايلاج فرج في فرج مشتهى
طبعاً محرم شرعاً فيه مترض
بان الحكمه في حرمة اللواط
الصيانة عن رذيلته وفي حرمة
الزنا المرتب عليه الحد دفع
اختلاط الانساب المؤدى
هو اليه وهما مختلفان فيجوز
أن يختلف حكمهما بان
يقصر الشارع الحد على
الزنا يكون خصوصه معتبراً
في علة الحد (فيجاب) عن
هذا الاعتراض (بجذف
خصوص الاصل عن
الاعتبار) في العلة بطريق
فيسلم ان العلة هي القدر
المشترك فقط كما تقدم في
المثال لامع خصوص الزنا
فيه (وأما العلة اذا كانت
وجود مانع أو انتفاء شرط)
بان كانت علة لانتفاء الحكم
(فلا يلزم) من كونهما
كذلك (وجود مقتضى)
الحكم (وفاق الامام) الرازي
(وخلاف الجمهور) في
قولهم يلزم وجوده والابان
جاز انتفاؤه كان انتفاء
الحكم حينئذ لا انتفاء لاما
فرض من وجود مانع أم
انتفاء شرط

ذلك التقدير وقد يجاب بظهور الفائدة فيما اذا اتفق المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علة
فيه وعارضة المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدى الحكم اليه فليتامل (قوله وان اتحد
ضابط الاصل والفرع) أقول ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع
والا لضافه الى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع الصادق على كل منهما
لانه يضبط كلامهما بخلاف الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين
الاصل والفرع فله معترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يفيد مع
اختلاف جنس المصلحة لانها تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر
المشترك مع خصوص المحل فعند الانتهاء الى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة
لا يتبين ان الضابط لم يتحد بل هو متحد بجماله لانه هو القدر المشترك بينهما وان كانت العلة أمراً
آخر وانما كان يتبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف
الضابط للاصل والفرع دون الحكم كما تقر ولو أراد العلة لم يكن لضافته للفرع معنى لان
الكلام بعد في الحاق الفرع بسبب الضابط ولا يخفى ان محل الضابط هنا على ما ذكر مما لا يمنع
منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من اضافته الى الاصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل
الشارح المذكور وانه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الاصل
والفرع اذا اتحادها يستلزم استجماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع
بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد بثبوت فرض الاتحاد عندهما قتل واذ اعلمت ذلك
علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله ضابط الاصل والفرع أي ضابط الحكمه في الاصل
والفرع والمراد بالضابط العلة المشار اليها أول المبحث بقوله ومن شروطها أن يكون وصفاً
ضابط الحكمه الى آخره لكن سيبذ كر ان خصوص الاصل عند المعترض معتبر في ضابط
حكمه فلا يكون الضابط فيهما متحد انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار الى دفع اعتراضه
بوجه آخر وهو محل الضابط على العلة وحل اتحادها على اتحادها ظاهر ابدى قول فيكون
خصوصه معتبراً في علة الحد فليتامل (قوله كان انتفاء الحكم حينئذ لا انتفاءه) قال شيخنا
العلامة المستلزم لهذا اللازم هو انتفاء المقتضى لا جوارزه كما فرض فليتامل اهـ (وأقول)
لا يخفى أن تنوين حينئذ دعوى عن فعل تقديره ينتق تقدير الكلام لوجاز انتفاؤه كان انتفاؤه
حين ينتق لا انتفاؤه وحاصله كما ترى أن جوارز انتفاء المقتضى يستلزم كون انتفاء الحكم ان
انتق لا انتفاؤه أعني المقتضى ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم
أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفاؤه حين انتفاؤه
لا انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا السكون لذلك الجواز (فان قلت) الفعل المعروض عنه
التنوين لا يجب أن يكون تقديره ينتق بل يجوز أن يكون تقديره يجوز أن ينتق وعلى هذا
لا يستقيم الاستلزام (قلت) لا نسلم عدم استقامته اذا اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي ان
انتق على تقدير جوارز انتفاء المقتضى لاجل انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز
انتفاء المقتضى ولا منبأ أن توهم عدم الاستقامة هنا الاما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء
الحكم وليس كذلك بل هو السكون المذكور كما تقر فتأمل له فانه في غاية الوضوح بادنى تأمل

واجب بانه يجوز أن يكون
لما فرض أيضا لجواز دليلين
مثلا على مدلول واحد
والمانع كاثبة القاتل
للمقتول فلا يجب عليه
القصاص وانتفاء الشرط
كعدم احصان الزاني فلا
يجب عليه الرجم

(مسالك العلة)

أى هذا من حيث الطرق
الدالة على علية الشيء
(الاول) منها (الاجماع)
كالاجماع على ان العلة
في حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
تشويش الغضب للفكر
وقد تم الاجماع على النص
كان الحاكم لثبته عليه
عند المعارضة على الاصح
الا ترى وعكس البيضاوى
لان النص أصل للاجماع
(الثاني) من مسالك العلة
(النص الصحيح) بان لا يحتمل
غير العلة (مثل علة كذا
فلسفيا) كذا (فن أجل)
كذا (فحوى واذن) فحوى
قوله تعالى من أجل ذلك
كتبنا على بنى اسرائيل
كلا لا يكون دولة بين
الاعنياء منكم اذا اذقناك
ضعف الحياة وضعف الممان

صحيح ولو سلمنا عدم استقامته فجرد احتمال ذلك لا يقيد اذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما
هو مقررى كلام الائمة لا خفاء فيه ان له أدنى ممارسة له واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه
لا منشا لهذا الاعتراض الا عدم التأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانعه قوله لا تنقائه جعل
وجود انتفاء المقتضى علة لا انتفاء الحكم وهو صحيح في نفسه لكن ما استدلل به الجمهور ومن
فرض جواز انتفاء المقتضى لا يلائمه أن يقول هنا لا تنقائه بل لجواز انتفاءه وقد يعتذر بان المراد
لا تنقائه المقرض جوازه (قات) سلمنا وان كان انتفاء المقتضى المقرض جوازه لا يصلح علة
لانتفاء الحكم ولو قال بدل كان الخ لجواز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستندا الى انتفاء
المقتضى لاستقام الكلام اه وقد علمت ما فيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصا وقد صرح بما
نص على منشا وهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم في قوله لا يصلح علة لا انتفاء الحكم وقد علمت
فساده فلا يمكن من الغافلين (قوله لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة هذا الجواز ان كان
مستندا لقائليين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال والصحيح القطع بامتناعه عقلا فبناء
عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل اه (وأقول) هذا عجيب أما أولا فهذا الجواز ان
بجمله مستندا لقائليين بعد اللزوم ولا يلزم انحصار مستندهم فيه وعدم تأتبه على ما صححه المصنف
من الامتناع لا يقتضيه فيما اختاره هنا لجواز أن يستند الى شئ آخر يوافق ما صححه هذا
فقول الشيخ ببناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس انما يصح لو كان المصنف يبنى ما ذكر
عليه وليس في الكلام ما يقتضى ذلك ولا ما يدل عليه والحاصل أن موافقة المصنف للقائليين بهذا
الحكم فيه لا تستلزم موافقته في مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للائمة كما لا يخفى على من
له أدنى ممارسة له وكان الشيخ ظن أنه اذا كان هذا مستندا لقائليين بعدم اللزوم يلزم انحصار
مستندهم فيه وهو ممنوع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على
دليل الجمهور والزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له
المقام بكلامهم وهذا لا ينافي في صحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر وأما ثانيا فقد تقدم أن
المصنف انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل من مالا مطلق التمدد والمنع بهذا
المعنى لا ينافي الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضى
وجود المانع أو انتفاء الشرط فان ادعى أن امتناع التعدد بهذا المعنى يستلزم امتناعه بهذا
المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فالحجج به بمجرد على هذا غير تمام ثم رأيت شيخ الاسلام
قال قد يقال هذا أى الجواب انما يناسب القول بجواز تعدد الاعمال وهو خلاف ما صححه
المصنف ويجاب بان المجيب لا يلتزم مذهبا لانه هادم اه (قوله كالاجماع على ان العلة في
حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا
العلامة قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لانفس الحكمة فالمطابق له ان العلة الغضب
لا التشويش وسأبقى في الايماء أن منه ذكروا وصف في الحكم لو لم يكن له علة كان بعيدا كهذا
الحديث فها هنا لا يطابقه اه (وأقول) ما زعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب
لا التشويش ممنوع منه الاشبهة فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه
انه وصف ضابط لحكمة وهي خوف الميل عن الحق الى خلافه فيطابق ما مر وما يؤيد ذلك

ما تقدم في عود العلة على أصلها بالاعتبار جميع في تمثيلهم لذلك بهذا الحديث بعينه مع جعلهم العلة
فيه التشويش بل صرح الامام فخر الدين في المحصول بخطا القول بان العلة هي الغضب وأقره
شراحه كالقرا في والاصنفها في مع كثرة مناقضة كل منها له حيث قال بعد ذكر أقسام الايمان
ما نصه فرع الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يتل هذا الظاهر عند قيام
الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على
أن العلة هي الغضب لكن لما علمنا أن الغضب ليس الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من
القضاء وأن الجوع المبرح يمنع علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من
يقول الغضب هو العلة لكن لا يكون مشوشا خطأ لأن الحكم ما دار مع تشويش الفكر
وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلا
لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا أنه ليس
بينهما ملازمة وحيث نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط
الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب انتهى فقد
ظهر ان كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وانه مطابق لما مر من أن
العلة وصف ضابط للحكمة لانفس الحكماء لأن التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لطرف
الميل الذي هو الحكمة وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الامام ومن تبعه وحيث نعلم ان
أن ما ذكره الشارح في غاية الاستقامة وان ما أورده الشيخ عليه ليس بشئ وأما قول الشارح
في الايمان ما نصه فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة
حيث جعل العلة الغضب المشوش فاما بناء على أن المراد بالغضب التشويش من اطلاق اسم
السبب على المسبب كما سمعته آنفا عن الامام ولا ينافي ذلك وصف الغضب بالمشوش كما هو ظاهر
واما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وان خطأ الامام خصوصاً والمقصود
التشويش وهو يتسامح فيه كثيراً ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع (قوله وفيما
عطفه المصنف بالنساء هنا وفيما بعد إشارة الى أنه دون ما قبله في الرتبة) قال شيخنا العلامة
الإشارة الى ما ذكرنا من أن المعطوف في العطف دون المعطوف فالقول وفي عطفه بالنساء إشارة الى أن
المعطوف كان أصح معنى الآن يجب ان المراد ان فيما عطف بالنساء من حيث انه معطوف بها
إشارة انتهى (وأقول) ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الجمل على حذف المضاف أي وفي
عطف ما عطفه بالنساء فان قلت فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لما ذكر قلت للاختصار
مع الايضاح اذ لو عبر بقوله وفي عطف المصنف بالنساء الى آخره فاما أن يقول الى أن المعطوف
دون ما قبله في الرتبة فيقتضون الاختصار لانه وان سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه
الا أن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منها وما أن يقول الى أنه على أن
الضمير في أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى وأما جمل
ما في عبارته على المصدرية على ان التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وفيه راجع
للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام فيرد عليه أنه لا يناسب الايمان بالضمير في عطفه
وأنه لا يجوز الى العود عن المصدر الصريح الى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل

وفيما عطفه المصنف بالنساء
هنا وفيما بعد إشارة الى أنه
دون ما قبله في الرتبة

يخلاف ماعطفه بالواو (والظاهر) بان يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا (كلام ظاهرة) نحو كذب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور (فقدرة نحو أن ٧٨ كان كذا) كقوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين الى قوله أن كان ذاملا وبين أي

منهما (قوله بخلاف ماعطفه بالواو) قال شيخنا العلامة ان اراد أنه لا إشارة فيه الى ذلك فسلم وان اراد أنه ليس دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله والظاهر فإنه معطوف بالواو وهو دون ما قبله من الصريح اه (وأقول) لا اشكال على اختيار التقدير الاول كما اعترف به الا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثاني بأنه المتبادر ولا يضر ذلك بسهولة مخالفة المتبادر اذا ساعد عليها المعنى وشيوع ارتكابها وكفى في مساعدة المعنى هنا ظهور انقطاع الظاهر عن النص مع اننا لنسلم ما زعمه من أن الثاني هو المتبادر فإنه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه بل قد يقال ان قضية القواعد هو العكس وهو أن المتبادر هو الاول وذلك لان المتبادر من المخالفة كونه في حكم ما قبلها أن في العطف إشارة الى ما ذكر لا نفس ما ذكر فتدبر ولنا اختيار التقدير الثاني أيضا قوله فقد ينقض بقوله والظاهر الخ (قلنا) جوابه أن المراد ماعطفه بالواو ومن اقسام الصريح واقسام الظاهر دون غيرهما بقرينة ظهور تأخر الظاهر عن الصريح ولو سلم فلما راد ان كل ماعطفه بالقاء دون ما قبله بخلاف ماعطفه بالواو وليس كما دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله ويؤيد ذلك عموم ما وكون دلالة العام كلية وبهذا يظهر أنه لا اشكال في كلام الشارح بوجه فمامل ولا تغفل (قوله وتكون في ذلك في الحكم فقط) أقول قد يوجب ذلك أخذ ما نقله عن بعض المتأخرين بان الراوي يحكي ما كان في الوجود أي على الوجه الذي وقع عليه والعلة بحسب الوجود تقدم على المعلول زمنا أو رتبة قلنا لم يحكم المعلول الامتأخر فلم يدخل القاء الاعلى المعلول الذي هو الحكم وفيه نظر لان هذا لا يمنع ادخال القاء على العلة اذ لو قال مثلا سجد فسهل أي فقد سها أي لا جعل انه سهل لا فاد ترتب الحكم على العلة وانما مقدمة زمنا أو رتبة وقد عسر في المنهاج بقوله ويكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوي اه وقال الاسنوي في شرحه وتدخل القاء على الثاني منها أي الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان عن كلام الشارع أو الراوي فحصل منه أربعة أقسام الى أن قال الثاني أن تدخل عليه أي الوصف في كلام الراوي ولم يظفر والله بمثال اه وهو صريح في امكان دخولها على الوصف في كلام الراوي لكن لم يظفر والله بمثال فقول الشارح وتكون في ذلك في الحكم فقط اعلمه باعتبار الوجود فقط بحسب اطلاعهم وحينئذ يدفع النظر المذكور فليتامل (قوله وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون) قال شيخنا العلامة قد يقال عدم ذكره من الظاهر صواب لان الظاهر كما مر هو ما دل دلالة ظنية أي رابحة بطريق الوضع كالاسم أو العرف كالغائط بان يكون موضوعه ذلك المعنى الرابع لغة أو عرفا محتملا لارادة المرجوح مجازا وما ذكره بقوله ومنه ليس كذلك فان كلام الحروف والاسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله فيها انما هو بقرينة اه (وأقول) قد فسر الشارح الظاهر هنا بان يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وعدوانه نحو الباء والقاء كما ترى ومعلوم ان الهمزة ما عني آخر كالأصاق في الاول ومجرد العطف في الثاني وحينئذ فاما أن يكون كل منهما حقيقة في جميع معانيه بان يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا واما أن يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقي وظاهر أنه حينئذ ليس حقيقة في العلية مجازا في غيرها الظهور ان الباء لا تكون مجازا في الاصاق وان القاء

لان (قالباء) نحو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم أي من عندهم منها الظلمهم (فالقاء في كلام الشارع) وتكون فيه في الحكم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفي الوصف نحو حديث الصحيحين في الحرم الذي وقصته ناقة لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا (فالراوي الفقيه غيره) وتكون في ذلك في الحكم فقط كقول عمران بن حصين سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد رواه أبو داود وغيره ومن قال من المتأخرين انما في ذلك في الوصف فقط لان الراوي يحكي ما كان في الوجود ولم يرد بالوصف فيه الوصف الذي يترتب عليه الحكم كما في الاول فالقاء فيما ذكره السميعة التي هي بمعنى العلية وانما لم تكن المذكورة من الصريح لمحيته الغير التعليل كالعاقبة في اللام والتعدي في الباء ومجرد العطف في القاء كما تقدم في محبب الحروف (ومنه) أي من الظاهر (ان) المكسورة المشددة ضووب لا تذر على الارض من الكافر ين ديارا انك ان

تذره يضلوا الآية (واذ) نحو ضربت العبد إذا ساء أي لسايته (وما مضى في الحروف) أي في محبتها بما لا تكون يردلته عليل غير الله كورهناء هو يدوي حتى وعلى وفي ومن فليراجع وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون

لا تكون مجازا في مجرد العطف بل صرحوا بان أصل معاني الباء الاصاق فلا تكون مجازا فيما هو أصل معانيها بل صرح الامام في المحصول بان استعمالها في العلية مجاز حيث قال واعلم أن أصل الباء الاصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الاصاق هناك فحسن استعماله فيه مجازا اه وعلى التقديرين أعني تقديرى كون كل منهما حقيقة في جميع معانيه وكونه حقيقة في البعض مجازا في البعض على الوجه المذكور لا يكون ظاهرا بنفسه في العلية اذ المشترك لا يكون ظاهرا بنفسه في بعض معانيه كيف وهو من قبيل الجمل واللفظ لا يكون بنفسه ظاهرا في معناه المجازى كيف وهو معناه المرجوح فتعين انهم أرادوا يكون هذا القسم ظاهرا في العلية ما يعم كونه ظاهرا فيها بواسطة القرائن وحيثئذ فلا اشكال فيما فعله المصنف لان تلك الحروف والاسماء وان كانت موضوعة لغير العلية وكان استعمالها في العلية انما هو بقرينة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر في العلية ولما لم يذكرها فيه به المصنف على ذلك بفصلها بقوله ومنه (فان قلت) ما عوات عليه في الجواب من أنه اذا كان حقيقة في البعض مجازا في الباقي لا يجوز أن يكون حقيقة في العلية مجازا في غيرها ممنوع فقد صرح الامام بخلافه ونقله عنه القرافي وأقره حيث قال ثم قال يعني سيف الدين الامامى وهذه الاقفاط اللام والباء وان ومن وكى واخواتها حقيقة في التعليل مجاز في غيره هذا نقل القرافي عنه وكأنه بالمعنى فان هذه ليست عبارة الاحكام لكنها حاصلها (قلت) ما ادعاه من أنها مجاز في غير التعليل ممنوع منها واضحا وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كما صرح في خلافه ولو سلم لم يضرنا لانه سوى بين أن أى المكسورة الهمزة المشددة النون وهى من جملة المزيد المقصود به وغيره فيما ذكره (فان قلت) بقى احتمال آخر وهو ان ما عدا المزيد حقيقة في التعليل مجاز في غيره والمزيد بالعكس وحيثئذ يتم الاعتراض (قلت) هذه مجرد دعوى لا دليل عليها بل الدليل ظاهر في خلافها كما علم مما قررناه فلا انتقادات اليها الاسماء والاعتراض لا يصح بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الائمة (فان قلت) صرح القرافي في شرح المحصول بهذه الدعوى بالنسبة للام مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال فائدة قال النحاة اللام هذه لها سبعة معان وعدها ثم قال فان كان اطلاقها بطر بق الاشتراك على هذه المعاني فلا دلالة فضلا عن الصراحة أى التي ادعاها الامام في المحصول لان المشترك مجمل وان كانت حقيقة في التعليل مجازا في غيره بالقرائن استقامت الصراحة اه (قلت) هذا لا يضرنا لانه مجرد احتمال خال عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لان ذلك كاف في اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال في اللام لم يكن منافيا لذلك كما لا يخفى نعم قد ينظر في قول الشارح لانه لم يذكره الاصوليون بان من جملة المقصود ان وقد ذكرها الامامى كانه قد سلم وكذا الامام في المحصول فقال وأما الذى لا يكون قاطعا أى دالا على العلية دلالة قطعية فتلاثة اللام وان والباء ثم مثل ان بقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين بل قضية عبارة التفسيرى كما نقلها الاصاقهاني في شرح المحصول أن جميع الاصوليين أو أكثرهم ذكرها أعني أن فاته قال وأما ان المكسورة المشددة فقد عدها من هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين عليكم والحق انها الحقيقة فى العمل ولا حظ

(الثالث) من مسائل العلة
 (الایما) وهو اقتران الوصف
 الملقوظ قبل أو المستنبط
 بحكم ولو كان الحكم
 (مستنبطاً) كما يكون
 ملقوظاً (لأنه يمكن للتعلیل
 هو) أي الوصف (أو نظيره
 انظر بالحكم) حيث يشار
 بالوصف والحكم الى
 نظيره ما أي لو لم يكن ذلك
 من حيث اقترانه بالحكم
 لتعلیل الحكم به (كان) ذلك
 الاقتران (بعيداً) من
 الشارع لا ياتي بقصاحته
 واتمته باللفاظ في مواضعها
 (تكملة) أي الشارع
 (بعد صناع وصف) كما في
 حديث الاعرابي واقعت
 أهلي في شهر رمضان فقال
 أعتق رقبة الخ رواه ابن
 ماجه وأصله في الصحيحين
 فأمره بالاعتاق عند ذكر
 الوقاع يدل على أنه عمله
 والانحلال السؤال عن الجواب
 وذلك بعيد فبعد ذلك
 السؤال في الجواب
 فكانه قال واقعت
 فاعتق (وكذا) كره في
 الحكم وصفاً لو لم يكن علة
 له (لم يقد ذكره) كقوله صلى
 الله عليه وسلم لا يحكم أحد
 بين اثنين وهو غضبان رواه
 الشيخان فتعبد منه المنع
 من الحكم بحالة الغضب
 المشوش للفكر يدل على أنه عمله والانحلال ذكره عن الفائدة وذلك بعيد

اه في التعلیل والتعلیل في الحديث مفهوم من سياق الكلام اه لكن استبعد القرائي
 في شرح المحصول قوله انه ليس لها حظ في التعلیل فانظر قوله عدوها في هذا القسم فان قضيته
 ما ذكرناه لان ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم الا أن يريد بالاصولين مة مقدمهم ويريد التبريزي بقوله
 عدوها أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها في هذا القسم فليست (قوله أي لو لم يكن ذلك من
 حيث اقترانه بالحكم الخ) قال شيخنا العلامة ثم هذا التفسير لا يخلو عن فساد وذلك أن قوله لو لم
 يكن ذلك ان كان معناه لو لم يكن الوصف الملقوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره
 لتعلیل الحكم أو نظيره كان مؤثراً للمعنى ما قبله لكن فيه اثبات الاقتران للوصف بالنظر بالحكم
 النظر وذلك بعيد لأنه اللفظ والمعنى وان كان معناه لو لم يكن الوصف الملقوظ من حيث اقترانه
 بالحكم لتعلیل الحكم كان فيه اخلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله أو لتعلیل
 نظيره بنظيره والمبادر من كلام الشارح هو الاول الخ اه (وأقول) يختار الشق الاول قوله بأنه
 اللفظ والمعنى قلنا ان أردت انما ما ياتيه مطلقاً فطلان ذلك ظاهر وان أردت انما ما ياتيه
 الاعلى وجهه المسامحة والتجاوز فهذا لا يضرب ولا يوجب فساداً بوجهه اذا المسامحات في كلامهم
 أكثر من أن تحصى شائعة ذائعة لم يقع من عاقل انكارها فخل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته
 من زعم الفساد لا ينبغي ان يصدر الا عن ذهل عن اجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على
 ارتكاب المسامحات وانما شائعة لافساد فهم بوجه بل قد كثرت في كلام الانبياء والمرسلين كما
 هو في نهاية الوضوح للمتتبعين فان قلت فاسباب ايشارها هنا قات الاختصار والاشارة الى
 منشا الدلالة على علمية نظير الوصف لنظير الحكم وهي الاقتران الحكمي بينهما الذي دل عليه
 الاقتران الحقيقي بين الوصف والحكم اذ في ذكرهما اشارة الى نظيره ما فهم ما مذكور ان حكما
 مقترنان كذلك وظن ان هذا من دقائقه التي خفيت على الشيخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال
 مانصه قوله لو لم يكن ذلك ظاهر عبارته ان الاشارة راجعة الى الوصف الملقوظ ونظيره وفيه ان
 الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور في ذلك وحينئذ نقول المتن وهو اقتران الوصف
 الملقوظ أي أو نظيره و يصح أن تكون الاشارة الى الوصف الملقوظ خاصة لكن يكون حينئذ
 قاصراً عن الوفاء بكل ما في المتن اذ حقه حينئذ أن يريد أو لتعلیل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف
 اه (قوله والانحلال السؤال) قال شيخنا العلامة هذه اللام تقع في جواب ان الشرطية في
 كلام المصنفين كثير اسهوا وتوها انما في جواب لو اه
 خلا ذلك عن الفائدة) قال شيخنا العلامة عليه منع ظاهر لا مكان أن يكون ذكره لفائدة محصل
 الحكم والعلة غيره كشوش الفكر كما تر اه (وأقول) كان هذا المنع مبني على أن الشارح
 أراد اثبات علمية الغضب وهو ممنوع لجواز أنه أراد اثبات علمية التشوش ولهذا وصف
 الغضب بالتشوش اشارة الى أنه العلة فقوله يدل على أنه له أي من حيث تشوشه وباعتباره
 فالغضب محصل الحكم والتشوش المشار به اليه هو العلة وهو بالحقيقة الوصف الملقوظ المذكور
 في الحكم ومما يدل على ذلك قطعا ما تقدم من نقل الاجماع على أن العلة هي تشوش الفكر
 وتقدم ان الامام حكيم بخط القول بانها الغضب ويجوز أن يكون قوله في الحديث وهو
 غضبان من قبيل الكناية وأن المراد لازم المعنى وهو التشوش سواء استعمل اللفظ في نفس
 هذا

هذا اللازم أوفى معناه لانه نقل منه هذا اللازم على المعنيين المقررين للكفاية ويمكن حمل كلام
الشارح على ذلك أيضا ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لانه اشارة الى بيان اللازم المراد
بشعر بانه المراد فليتأمل وهنا وجه آخر من الجواب وهو ان امكان كون ذكره لافادة
محل الحكم لا ينافي المطلوب لان كونه محل الحكم لا ينافي التعليق به وحيث قد نقول هو
مع كونه محل الحكم اما ان يكون معتبرا في الحكم باعتبار خصوصه بان تكون العلة
خصوص كونه غضبا بالمشوش أو باعتبار عمومته بان تكون العلة كل مشوش غضبا كان
أو غيره اولا يكون معتبرا فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم فان كان الاول
حاصل المطلوب اثبت العلة خصوصا او عموما وان كان الثاني لم يخلو هذا الوصف عن
القائده ولزم عدم كونه محل الحكم اذا لم يعتبر بخصومه ولا عمومته في الحكم فتعوض
أخيه من الحكم فلا يكون محالة أصلا فانه والله أعلم بقوله فتعويضه المتع من الحكم
بمحالة الغضب المشوش للفرس الخ معناه ان تعويضه بمحالة الغضب المشوش من حيث انه
مشوش يدل على انه من هذه الخبيثة علة له وحاصله ان تعويضه بالمشوش الذي دل عليه
الغضب وتوضيحه يدل على انه علة له وهذا كلام ظاهر صحيح لا يخبر عليه فتمثل (قوله
فتعويضه بين هذين الحكمين بين اثنين الصفتين لو لم يكن له علة كل منهما كان بعيدا) قال
شيخنا العلامة ثم لا يخفى ان كلامنا ليس علة ما ذكر بل العلة القتال انتهى (وأقول)
اعلم ان الذي تقرر في مذهب الامام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح ان الاستحقاق
مطلقا غير منوط بخصوص القتال بل هو منوط باحد الامرين اما بالقتال وان لم يحضر
بنيته واما بالحضور بنيته وان لم يقاتل وان الفارس يستحق الثلاثة أسهم سهمين لاجل فرسه
وسهما لاجل نفسه وانه لا يخفى على متأمل ان المفهوم من الحديث يقتضي هذا المسالك ان
علة استحقاق السهمين وصف الفرسية وعلة استحقاق السهم وصف الرجالية وان ذلك
باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي
علة احدا الامرين كما تقدم للدلالة الاخرى الدالة على ذلك ويظهر لك من ذلك ان القتال
أو الحضور بنيته علة الاستحقاق في الجملة وان وصف الفرسية والرجالية علة استحقاق
خصوص السهمين أو خصوص السهم وان المجموع علة المجموع وان غرض الشارح بيان
علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث
عليها وانكالا على ما تقرر في محله واذا علمت ذلك انضمت لك بطلان هذا الاعتراض وذلك
لانه ان اراد بقوله ان كلامنا ليس علة ما ذكر ان كلامنا ليس علة استحقاق الخصوص
فهو باطل لما تقرر وأما انه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه وان اراد بقوله ان
العلة هي القتال ان القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل اذ لو كان كذلك لاستحقاق غير
الفارس ما يستحقه الفارس وهو باطل قطعا على ان خصوص القتال غير معتبر بل مجرد الحضور
بنيته القتال من غير قتال كاف في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلا أيضا
وان اراد ان القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق
في القتال حيث ان مقتضى مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر لا يقال ما ذكره الشيخ نظريه

(وكتفريقه بين حكمين
بصفة مع ذكرهما أو ذكر
أحدهما) فقط مثال الاول
حديث الصحيحين انه صلى
الله عليه وسلم جعل للفرس
سهمين وللرجل أي صاحبه
سهما فتعويضه بين هذين
الحكمين بين اثنين الصفتين
لو لم يكن له علة كل منهما
كان بعيدا ومثال الثاني
حديث الترمذي القتال
لا يرت أي بخلاف غيره
المعلوم ارثه فالتفريق بين
عدم الارث المذكور وبين
الارث المعلوم بصفة القتل
المذكور مع عدم الارث لو لم
يكن له علة له لكان بعيدا

(او) تقريقه بين حكمين (بشرط او غاية او استثناء او استدرال) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والقر ٨٢ بالقر والملم بالملم مثلاً بمثل سواء بسواء يدايد فاذا اختلفت هذه الاجناس فيبيعوا

كيف شتم اذا كان يدايد
فالتفريق بين منع البيع
في هذه الاشياء متفاضلا
وبين جوازها عند اختلاف
الجنس لولم يكن اعلية
الاختلاف للجواز لكان
بعيدا ومثال الغاية قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى
يظهرن أى فاذا ظهرن فلا
منع من قربانهن كما صرح به
في قوله عقبه فاذا اظهرن
فأتوهن فتقريقه بين المنع
من قربانهن في الحيض وبين
جوازها في الطهر لولم يكن
اعلية الطهر للجواز لكان
بعيدا ومثال الاستثناء
قوله تعالى فمنصف ما فرضتم
الا ان يعرفون أى الزوجات
عن ذلك النصف فلا شئ
لهن فتقريقه بين ثبوت
النصف لهن وبين انتفاءه
عند عقوهن عنه لولم يكن
اعلية العقول لانتفاء لكان
بعيدا ومثال الاستدرال
قوله تعالى لا يؤخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم الايمان
فتقريقه بين عدم المواخذة
بالايمان وبين المواخذة بها
عند تعقيدها لولم يكن اعلية
التعقيد للمواخذة لكان
بعيدا (وكترتيب الحكم
على الوصف) نحو اكرم
العلماء فتترتيب الاكرام على

العلماء لولم يكن اعلية العلم له لكان بعيدا (وكمنعه) أى الشارع (بما قد يفوت المطلوب)
المنع من بيع
انحصاره الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقا للمذهب ومذهب المالكي بمذهب آخر وذلك
خطا قطعاً (قوله أو بشرط أو غاية الى آخره) قال شيخنا الشهاب جعل هذه أمثلة للاعيان
يفيد ان المراد بالوصف في تعريفه ما يشمل المذكورات واما الصفة في قوله وكتريقه بين
حكمين الى آخره فكانه أراد به النظام قيد الاخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدرال
انتهى (قوله فالتفريق بين منع البيع) أى المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم مثلاً بمثل
(قوله متفاضلا) قال شيخنا الشهاب هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع يجوز ولو قال
متفاضلة ليكون حالاً من الاشياء لكان أبلى انتهى (أقول) ويجوز ان لا يؤخذ البيع على معنى
المبيع بناء على ان وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشئ بحال متعلقة (قوله أى فاذا اظهرن)
قال شيخنا العلامة بيان لاعتبار المفهوم وان التصريح به لا يضر في ثبوتها لكن تقدير الشرط
يخرجه عن الغاية الى التفريق بالشرط انتهى وقال شيخنا الشهاب هلا كان التفريق مستقدا
الى الشرط المذكور أى بقوله فاذا اظهرن الى آخره (وأقول) أما الاول فن العجائب لا منشأه
الا اشتباه فانه لا يخفى ان التفريق بالغاية انما هو باعتبار مفهومها اذ هي مجرد هامع قطع
النظر عن مفهومها الا يحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط انما هو لبيان مفهومها الذى
به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية وانما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس
الغاية وليس كذلك فاحسن التامل فان ذلك لا يخلو عن دقة ومن ثم خفي على الشيخ لعدم اتمام
التامل واما الثانى فجوابه انه يجوز الاستناد الى كل من الامرين وليس فى الكلام ما يمنع
الثانى لكن سلكوا الاول لاجل التمثيل للتفرقة بالغاية فتأمل (قوله وكمنعه مما قد يفوت
المطلوب) قال شيخنا الشهاب ان كان هذا مندوجاً تحت ضابط الاعيان وهو اقتران الحكم
بوصف الى آخره كما مر فقد يقال قوله وكترتيب الحكم على الوصف بغنى عنه انتهى (وأقول) هو
متدرج تحتها كما هو صريح صنيع المتن لان المراد بالوصف الموقوف فى ذلك الضابط مقابل
الوصف المستقطب فيشمل المقدركا هذا ولا يفتى عنه قوله وكترتيب الحكم على الوصف اذ ليس
فيه ترتيب الحكم الذى هو المنع من البيع وقت النسخ على الوصف الذى هو كون البيع
حادثاً لمظنة التفويت اذ لم يربط به ولو تفقد ديراً (قوله الذى قد يفوتها) حصة البيع وقوله
لولم يكن أى المنع وقوله لكان أى المنع بعيداً هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا يشاقبه ان
المطابق لما تفقد في الضابط ان يقال لولم يكن مظنة التفويت وان يكون المراد لكان أى
الاقتران بعيداً لان هذا يؤول الى ذلك ويتضمنه (قوله وان كان فى بعضها تقدير) أى لانه
لا يتأى ان يكون الحكم والوصف موقوفين لان المراد بالموقوف خلاف المستقطب فيشمل المقدركا
لا المنطوق به بالفعل (قوله لجواز كون الوصف أعم) قال شيخنا العلامة ووافقته شيخنا
الشهاب الصواب ان يقول كون الحكم أعم أى من الوصف لان الحكم لازم للعلل واللازم
انما يلزم ملزومه اذا كان اللازم مساوياً له أو اخص لا أعم قال العضد الى آخره (وأقول) هذا
التصويب ممنوع بل هو غلط اوقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاقتراح مجرد مخالفة ما قاله
لما فى المضام غير تامل لهما حق التامل وذلك لان مراد الشارح انه يجوز ان يكون الوصف

مخوطة تعالى فاسعرا الى ذكر الله وذكر والبيع فالبيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوت ولو لم يكن لفائدة تقويتها
امكان بعد هذا وهذه أمثلة لما اتفق على انما هي وهو ان يكون الوصف والحكم ٨٢٣ منوطين وان كان في بعضها تنبيه

وعكس هذا القسم ليس
بإيماء قطعاً وفي الوصف
المفوض والحكم المستنبط
وعكسه وفيه أكثر العال
خلاف مختلف الترجيح كما
افادته عبارة المصنف قبل
انهم ما ايماء تنزيلاً للمستنبط
منزلة المفوض فيه فمدان
عند التعارض على المستنبط
بلا ايماء وقيل ليس ايماء
والاصح ان الاول ايماء
لاستلزام الوصف للحكم
بخلاف الثاني لجواز كون
الوصف أعم من الأول
قوله تعالى راحل الله البيع
فله مستلزم أصحته والثاني
كعدم دليل الرويات بالطم
أو غيره ومنشأ النظر
حديث الصحابي ان امرأة
قالت يا رسول الله ان أمي
ماتت وعليها صوم نذر
أفصوم عنها فقال أرايت
لو كان على أمك دين
فقضته أكان يؤدي ذلك
عنها قالت نعم قال فصومي
عن أمك أي فانه يؤدي عنها
سألته عن دين الله على
الميت وجواز فضائه عنه
فذكر لها دين الآدي عليه
وقررها على جواز فضائه
عنه وهم انظروا ان فلولم يكن
جواز القضاء في مال العبد
الدين له ان كان بعينها
(ولا يشترط) في الأيماء
منااسبة الوصف (الموحي اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة هي المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث

المستنبط اعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف في الواقع بناء على خطا المستنبط
في استنباطه لذلك الوصف الذي استنبطه فالمراد بالوصف في كلامه الوصف الذي انبثه
الاستنباط لا الوصف في الواقع بخلاف الوصف في قوله قبله لاستلزام الوصف للحكم فاصل
الكلام انه يجوز ان لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذي هو العلة في الواقع بل أعم
منه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لان الأعم لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الاقتران
وهذا معنى صحيح لا تردد في صحته وبجود مخالفة طريقة العضد في الاستدلال لا يسع عافلا
منها والارم فساد كل ما خالف ما في العضد ولا يقول ذلك عاقل (فان قلت) سلمنا صحة هذا
الكلام ولكنه لا حاجة اليه اذ كان يكفي ان يقول لجواز كون الحكم أعم أي من الوصف
الذي هو العلة في الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما اذا ذكر الحكم دون الوصف اعدم استلزام
الحكم للوصف اذ الأعم لا يستلزم الاخص فلم يختار ما ذكره على هذا قلت لمناسبة ضابط
الاقتران السابق حيث استدل الاقتران فيه الى الوصف فالتناسب له اسناد اتفاناه اليه أيضا
فكانه قال والاصح ان الاول ايماء لا اقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق
الاقتران بخلاف الثاني اعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم
فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليستأمل (قوله ولا يشترط مناسبة المسمى اليه) قال
شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قديقال هذا معارض بما سبق في شروط العلة من انه
يشترط في الاطلاق ان يشتملها على حكمة تبعث المكلف على الامتناع وتصلح شاهد الاناطة
الحكم الى آخره زاد شيخنا الشهاب وأيضاً فقد ساف قرياً ان الوصف يستلزم الحكم فكيف
يستلزم مع عدم المناسبة انتهى (وأقول) قد حرمنا هذا ان الذي تحصل من مجموع كلام المصنف
ان الشرط هو اشتمالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالا أو مظنة وقال الشارح في قول
المصنف هناك ويجوز ان يعمل بما لا يطلع على حكمته مانعه ويفهم من ذلك انه لا يتخلو عنه عن
حكمة لكن في الجملة لقوله فان قطع باتفاقها في صورة الى آخره وخبرنا في جميع بين ذلك وما هنا
بان المراد بجهاننا انه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافي ما تقدم ثم رأيت شيخ الاسلام قال
في قوله ولا يشترط الى آخره الخلاف فيه بالنظر الى الظاهر والافالمناسبة معتبرة في نفس الامر
قطعاً بالاتفاق على امتناع خلوا الاحكام من الحكمة اما تفضلاً أو وجوباً على الخلاف الكلامي
نبه عليه الزركشي وغيره انتهى فليستأمل ما افاده كلامه من استلزام امتناع خلوا الاحكام من
الحكمة لكون العلة مناسبة للحكم ثم رأيت في العضد ما يخالف هذا الجمع الذي ابدىناه وما قاله
شيخ الاسلام عن الزركشي فانه قال قد اختلف في مناسبة الوصف المسمى اليه في كون عال
الأيماء صحيحة على مذاهب وذكروا ثم قال وهذا انما يصح لو اراد بالمناسبة ظهورها وامتناع
المناسبة فلا يندم في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة انتهى فقوله ولا تجب في الامارة
المجردة ظاهر في ان المناسبة في نفس الامر غير لازمة في الامارة المجردة وهذا ينافي ذلك الجمع
الا ان يخالفه المصنف ومن وافقه في ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وان كانت بمعنى
الامارة او يكون ما قالوه مبنياً على انها بمعنى الباعث فليستأمل (قوله والاصل عدم ما سواها)
قال شيخنا الشهاب هذا من جملة المقول والظاهر ان الواو بمعنى أو انتهى (وأقول) هو حسن

(منااسبة الوصف (الموحي اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة هي المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث

(الرابع) من مسائل العلة (السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف) الموجودة (في الاصل) المقيس عليه (وابطال ما لا يصلح) منها
 للعلية (فيتمين الباقي) لها مكان ٨٤ بحصر اوصاف البر في قياس الذرة مثلاً لعلية في الطم وغيره ويطل ما عدا

الطم بطريقه فيتمين الطم
 للعلية والسبر لغة الاختيار
 فالتمية بمجموع الاعمين
 واضحة وقد يقتصر على
 السبر (ويكفي قول
 المستدل) في المناظرة في
 حصر الاوصاف التي
 يذكرها (بجنت فلم اجسد)
 غيرها (والاصل عدم
 ما سواها) اعداته مع
 اهلية النظر فيندفع عنه
 بذلك منع الحصر (والجتهد)
 أي الناظر لنفسه (يرجع)
 في حصر الاوصاف (الى
 ظنه) فيأخذ به ولا يكابر
 نفسه (فان كان الحصر
 والابطال) اي كل منهما
 (قناعاً فقطعي) أي فهذا
 المسلك قطعي (والا) بان كان
 كل منهما ظنياً واحدهما
 قطعياً والاخر ظنياً (فقطعي
 وهو) أي الظني (حجة للناظر)
 لنفسه (والمناظر) غيره
 (عند الاكثر) لوجوب
 العمل بالظن وقيل ليس
 بحجة مطلقاً لجواز بطلان
 الباقي (وثانها) حجة لهما
 (ان اجمع على تعميل ذلك
 الحكم) في الاصل (وعليه
 امام الحرمين) حذر من
 اداء بطلان الباقي الى خطأ
 الجمعين (ورابعها) حجة
 (للمناظر) لنفسه (دون
 المناظر) غيره لان ظنه

ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع ان التعديل
 به انما يناسب المعطوف عليه ثم رأيت شيخ الاسلام سبق شيخنا الى ما ذكره وأطال فيه (قوله
 لعداته) قضيه ان غير العدل لا يكفي قوله ما ذكره لانه انما لا يقبل قوله شرطاً
 وقد يطرق ذلك انهم قبلوا اخبار غير العدل عن فعل نفسه في مسائل والبحث عن فعل نفسه
 وقد يجاب بأنه لو سلم ان البحث من فعل النفس الذي يقبل الاخبار عنه فعدم الوجود الخبر عنه
 أيضاً ليس منها وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظراً لعل الوجه الاول بل ينبغي القطع
 به لان هذا اخبار محض (قوله لوجوب العمل بالظن) أقول أقائل ان يقول ان وجوب
 العمل بالظن انما هو في حق الظان ومقلديه دون غيره كما سيأتي في توجيه الرابع فكيف يكون
 حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان ويجاب بان هذا ليس من باب
 التقليد بل هو من قبيل إقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل
 الظني فيتوجه عليه ما لم يدفعه بطريقه (قوله ولكن يرجح سيرة موافقة التعدية) عبارة
 السعد في الحواشي ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سيرة على الحاصل من سيرة
 المعارض وسبب وجوه الترجيح في بابيه وعمالم يذكره ترجيح وصف المستدل بكونه موافقاً
 لتعدية الحكم او كون وصف المعارض موافقاً لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها
 وكثرة فائدتها وسبب في باب الترجيح ترجيح الاكثر تعدياً على الاقل انتهى (قوله الخامس
 المناسبة والاختلاف) أقول لا يخفى ان هذا الصنيع صريح في ان المسالك نفس المناسبة
 لا استخراجها وهذا وجه جدلان المسالك دليل العلية وشان الدليل كما هو جلي يكون ثابتاً
 في نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل فيه سابق الوجود عليه ولهذا استشكل تعريف
 القياس باللاحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر
 المستدل المتأخر الوجود اليه بل المناسب له الاستدلال لان حاصله طلب الدليل على العلية وهو
 المناسبة واعمل هذا هو وجه أو من وجه الاقعية في قول الشارح الا في وما صنعه المصنف اقدم
 لا يقال جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره في السبر والتقسيم لانه
 فسر بالحصر والابطال المتقدمين وهما فعلاً للمعتمد كما ان الاستخراج فعل له فكونه فعلاً
 لا يمنع من كونه دليل الا نأقول هذا لا يرد علينا لاننا لم ندع البطلان بل مجرد الاقعية وهي
 حاصله كباقيين فليتامل وبهذا يسقط ما زعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتي من ان
 ما صنعه ابن الحاجب اقدم لان المناسبة بالمعنى اللغوي ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو
 زعم لا وجه له وليت شعري أي مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن
 الدليل كما تقر ويحذر كونها بالمعنى اللغوي لا ينافي ذلك على أن المعنى اللغوي مطلق الموافقة
 والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهي موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهي فرد
 من افراد المعنى اللغوي نقل المسلك الاسم وخص به اصطلاحاً كما في غيره من المانقولات
 الاصطلاحية ثم رأيت عبارة شيخ الاسلام مصرحة بذلك حيث قال مانصه وهو أي المعنى
 الاصطلاحية ملاءمة الوصف للمعنى للحكم انتهى فتأمل ذلك لانه لم يأت في هذا الزعم عكساً
 الصواب من غير سند صحيح (فان قلت) كون المسالك نفس المناسبة بنا فيه قول الشارح وباعتبار

(لم يكلف بيان صلاحية التعديل) لان بطلان الحصر يبداه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعديل به (ولا ينقطع المستدل) بابدائه (حتى يجوز عن ابطاله) فان غاية ابدائه منع مقدمه من الدليل والمستدل ٨٥ لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه

ايتم داليله فيلزمه ابطال الوصف المبني عن ان يكون علة فان يجوز عن ابطاله انقطع (وقد يتفقان) أي المناظران (على ابطال ما عدا وصفين) من اوصاف الاصل ويحتاجان في أيهما العلة (فيه) في المستدل (الترديد بينهما) من غير احتياج الى ضم ما عداهما اليهما في الترديد لا تفاديهما على ابطاله فيقول العلة اماه ذأ أو ذالاجازان يكون ذلك لكذا فتعين ان يكون هذا (ومن طرق الابطال) اعلمية الوصف (بيان ان الوصف طرد) أي من جنس ما علم من الشارع الغاؤه (ولو في ذلك الحكم) كما يكون في جميع الاحكام (كأن كورة والافونة في العلق) لانهم عالم بغيرها فيه فلا يعقل به ما شئ من أحكامه وان اعتبرها في الشهادة والقضاء والارث وولاية التكاح والطرد في جميع الاحكام كالطول والقصر فانهم ما لم يعتبروا في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العلق ولا غيرها فلا يعقل به ما حكم أصلا (ومنها) أي من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة الوصف) (المحذوف) عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لا تفاديهما مثبت العلية بخلافه في الإيماء (ويكنى) في عدم ظهوره مناسبة

المناسبة في هذا أي المسلك يتفصل أي هذا المسلك عن الترتيب من الأيماء وقوله ثم السلامة عن القوادح الى قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها دلالاته - ما على ان المسلك هو تخريج المناط اذا المناسبة والسلامة عن القوادح انما اعتبارا في تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة قلت لان سلم المناط لانه يصح اطلاق المسلك على كل منه - ما وذلك لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الاثبات لكل منه - ما لان المناسبة داليل والتخريج اقامة للداليل وكل من الداليل واقامته يصح ان ينسب اليه ثبوت المطلوب اذا الداليل يثبت المطلوب بواسطة النظر واقامة الداليل الذي هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشيء الواحد فيصح اطلاق المسلك على كل منهما وحينئذ هذه زيادة فائدة افادها كلام المصنف وأيضاً فيجوز ان يريد بعمل المناسبة مسلكاً كونها كذلك باعتبار استخراجها ويكون قوله ويسمى استخراجها الى آخره اشارة الى اعتبار استخراجها في كونها مسلكاً فيقول الامر الى ان المسلك الاستخراج ومع ذلك فالأقدمية الآتية بحالها ولم يلزم اطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أن انسان لان سلم الدلالة في واحد من القوانين المذكورين اما في الاول فلان ذلك مبني على ان المعنى وباعتبار المناسبة في هذا المسلك يتفصل هذا المسلك والاشارة الى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع بل يجوز ان المعنى في هذا أي تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكاً ولو سلم ان المعنى في هذا المسلك كانت الاشارة الى المناسبة لان محالها الذي هو الوصف المناسب لما تعلق به الحكم احتج الى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الأيماء واما في الثاني فلانه مبني على ان قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها يقتضي ان المسمى في قوله ~~مسلك~~ انها قيد في التسمية الى آخره الذي هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المسمى الذي هو تخريج المناط وان لم يكن هو المسلك بشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه تعلقه بهذا المسلك وكونه تبييناً له فاعتبار ذلك فيه اعتبار له في نفس المسلك فاحتج الى الجواب عن ذلك بما ذكره وبهم هذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب في قوله ويسمى استخراجها الى آخره مانعه هذه العبارة فتقتضي ان المناسبة السابقة المستخرجة هي بالمعنى اللغوي وذلك ينافي كونها من مسالك العلة اذ الذي من المسالك هي المناسبة بمعنى تعيين العلة بايداء مناسبة بين المعين والحكم الى آخره ومن هنا علم ان ما سلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور واقع غاية الامر ان المناسبة في كلامه المعرفة أراد بها معنى اصطلاحياً وهو التعيين المذكور انتهى وفي قوله يتفصل مانعه أي هذا المسلك انتهى وفي قوله والافضل مسلك الى آخره مانعه اقتضت هذه العبارة ان استخراج المناسبة المسمى بتعيين المناط هو المسلك وهو يخالف ما تقدم صدر البحث من قواها الخامس من مسالك العلة المناسبة والاخلال انتهى فتأمل (قوله لانه ابداء ما يبط به الحكم) قال شيخنا العلامة أي لان استخراج المناسبة ابداء ما يبط به الحكم وفيه شئ لان ابداء ما يبط به الحكم هو ابداء المناسب المتحقق به استخراج المناسبة كما افاده قوله بان يستخرج انتهى (وأقول) في جواب هذا الشئ اما أولاً فهو انه مبني على ضبط لفظ ابداء بلفظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضي المسند الى ضمير الاستخراج على الاسناد المجازي اي لان استخراج المناسبة أبدى أي أظهر

الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لا تفاديهما مثبت العلية بخلافه في الإيماء (ويكنى) في عدم ظهوره مناسبة

(قول المستدل بجنت فلم أجد فيه) (موضع مناسبة) أي ما يقع في الوهم أي الذهن مناسبة بعد التمعن مع أهلية النظر (فإن ادعى
المعترض أن الوصف (المستبقي كذلك) ٨٦ أي لم تظهر مناسبة (فليس المستدل بيان مناسبة لأنه انتقال) من طريق

السبيل إلى طريق المناسبة
والانتقال يؤدي إلى الانتشار
المحذور (ولكن يرجع سببه)
على سبب المعترض الثاني
لعلية المستبقي كغيره
(بموافقة التعدي) حيث
يكون المستبقي متعديا فإن
تعدي الحكم محله أفيد من
قصوره عليه (الخامس)
من مسائل العلة (المناسبة
والاخلة) سميت مناسبة
الوصف بالاخلة لأن بها
يخال أي يظن أن الوصف
علة (ويسمى استخراجها)
بأن يستخرج الوصف
المناسب (تخرج المناط)
لأنه ابتداء ما يبط به الحكم
(وهو) أي تخرج المناط
(تعيين العلة بابتداء مناسبة)
بين المعين والحكم (مع)
اقتران بينهما (والسلامة)
للمعين (عن القوادح) في
العلية (كالاسكار)
في حديث مسـ لم كل مسكو
حرام فهو لا زالت له العقل
المطلوب حفظه مناسب
للحرمة وقد اقترن بها وسلم من
القوادح وباعتبار المناسبة
في هذا ينصل عن الترتيب
من الإجماع ثم السلامة عن
القوادح كانها قيد
في التسمية بحسب الواقع
والافضل مسالك لا يتم بدونها

ما يبط به الحكم لأنه لما كان طريق حصوله وتحقيقه أخراج المناسب كان متضمنة له ومستمزة منه
فكان مبدئيا ومظهرا له ولوسـ لم كان قوله لأنه ابتداء على حذف المضاف كان يجعل التقدير لأنه
ملزوم أو ملزم ابتداء ما يبط به الحكم أو على المبالغة والمعنى لأنه يتضمن الابتداء لكنه لشدة اقتضائه
له كانه نفس الابتداء وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معه وشائع ذائع وارد في أفصح
الفصح لا محذور فيه بوجهه وأما ثانيا فهو أن ضمير لأنه ليس للاستخراج كما هو مبني اعتراض
الشيخ بل يجوز أن يكون لتخرج المناط غاية الأمر أنه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها
والمعنى لأن تخرج المناط أي معناه ابتداء ما يبط به الحكم وابتداء ما يبط به الحكم لازم لذلك
الاستخراج فسمى ذلك الاستخراج تخرج المناط تسمية لا بضم لأنه ثم رأيت كلام السكال
ظاهرا في هذا الثاني (قوله كالاسكار) قال شيخنا العلامة مثال للمعنى لأن تخرج المناط
(وأقول) هذا المثال في المتن والمعين ليس في المتن فالوجه أنه مثال للعلة في قوله تعين العلة
أول تعين العلة مع حذف المضاف أي كتعيين الاسكار (قوله وباعتبار المناسبة في هذا
ينفصل عن الترتيب من الإجماع) أقول إباحث أن يبحث فيه من وجهين الأول أن انفصال هذا
سواء كان المشار إليه المناسبة أو التخرج مجعما ذكر متحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما
مفهوما وما صدقا كما لا يخفى بادنى تأمل * والثاني أن قضية الانفصال بما ذكر أن يكون الترتيب
أعم وأن يكون هذا قسما من ذلك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما
كما لا يخفى إلا أن يجاب عن الأول بأن اختلافهما مفهوما وما صدقا لا يمنع اشتراكهما في
ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فاحتج من هذه الجهة إلى التمييز بينهما وعن الثاني بأن
المراد الانفصال والتمييز في الجملة فليتأمل (قوله كأنها قيد في التسمية) قال شيخنا العلامة
أي تسمية التعيين المذكور بتخرج المناط لا قيد ما هيته المسماة به انتهى (وأقول) في قوله
لا قيد ما هيته المسماة به نظر ظاهر لأنه إذا اعتبر في التسمية اصطلاحا كان معتبرا في المسمى
اصطلاحا إذا لمعنى لاعتبار الشيء في الماهية الاصطلاحية الاعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ
اصطلاحا والوجه أن يقول بده أي لا للاعتداد به فإنه الأوفق بقول الشارح والافضل مسالك
إلى آخره أي فلامعنى تخصيص هذا المسلك بذلك القيد واعلم أنه بهذا الترجيح الذي ذكره
الشارح يسقط قول الكوراني أنه شرط اعتبار سلامة عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام
أذ جميع العال كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى وذلك لأنه بان بهذا الترجيح
وجه هذا الكلام (قوله والافضل مسالك لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة يفهم منه أن
تخرج المناط مسالك وعند المصنف المسالك هو المناسبة لا تخرج المناط انتهى (وأقول) قد
تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك (قوله مزيدان على ابن الحاجب في الحد) قال شيخنا العلامة
لو قال مزيدان على حد ابن الحاجب كان أخصروا ظاهر انتهى (وأقول) بعارض الاختصارية
والأظهرية أن فيها مسلك الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الإجمال والتفصيل
وهو أوقع في النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف إليه لوعبر بما قاله الشيخ وقال لكنه
حديه إلى آخره وبقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حديه إلى آخره (قوله لكنه حديه

المناسبة الخ قال شيخنا العلامة عبارة المناسبة والاحالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين
 العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا ينص ولا غيره انتهى فقوله هنا حده المناسبة بمعنى على
 ان قول ابن الحاجب هو راجع الى المناسبة لا الى تخريج المناط انتهى (وأقول) عبارة ابن
 الحاجب الرابع المناسبة والاحالة الى آخر ما نقله الشيخ ولا يخفى ان المفهوم من مثل هذه
 العبارة رجوع الضمير الذي هو ضمير المصنف الى المقصود بالذات الذي هو الاول وان قول
 المصنف في شرح هذا الكلام مانعه المسالك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الاحالة لانه بالنظر
 اليه يخال انه علة أي بظن ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة
 في الاصل الى آخره لا يفهم منه الا ان المراد حاصل المسالك الرابع الذي هو المناسبة كما لا يخفى
 به لعاقل فهاذ كره الشارح لا غبار عليه بخلاف ما عارض به الشيخ من احتمال ان لا يكون
 ابن الحاجب قد حده المناسبة لاحتمال ان يكون ضمير هو راجعا لتخريج المناط على انه
 لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حدها للمناسبة في المعنى لان قوله ويسمى تخريج المناط
 صريح في ان المناسبة وتخرج المناط بمعنى واحد فاما كان حدهما كان حدهما لا آخر
 قائل (قوله وما صنعه المصنف اقدم) قال شيخنا العلامة يعني لان المناسبة والاحالة هما
 معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملاءمة والموافقة فلا تاسم التسمية بتخريج المناط ولا
 التعريف بتعيين العلة اذ التخريج والتعيين فعلان المستدل وقد يدفع ذلك بان المناسبة بالمعنى
 المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحى هو التعيين
 المذكور فلا يبعد في التسمية والتعريف بما ذكرنا انتهى وتبعه شيخنا الشهاب في ذلك وزاد فقال
 وقوله وما صنعه المصنف اقدم قد علمت انه اذا حملت المناسبة على المعنى الاصطلاحى كان
 ما صنعه ابن الحاجب أقوى وجعلها عليه متعين اذ لا يصح جعلها من المسالك الابارادة ذلك
 والحاصل ان ابن الحاجب انما حدها للمناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبداءة التي هي اللغوية
 وكان الشارح فهم ان الحدود هي اللغوية انتهى (وأقول) كل ذلك مندفع كما علم مما بيناه
 فيما سبق مما لا مزيد عليه ويبان ذلك ان المسالك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة
 الوصف للحكم وملاءمته كذلك لانها تدل على علية الحكم وشان الدليل وحقيقته انصافه بكونه
 دليلا وثبوت دلالة له في نفس الامر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقبل وجوده نظره فيه
 كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك فكونها هي المسالك ان لم يتعين او يتخرج فلا اقل من ان
 يصح واعمر الله ان ذلك في غاية الظهور وبإدنى تأمل فقوله ما انه لا يصح جعلها من المسالك باطل
 بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعا ان لم يكن متعبنا أو أولى ولان المناسبة بين المعانى
 اللغوية والمعانى الاصطلاحية مرعية وهى على ما ذكره المصنف أتم وأقوى اذ المعنى
 الاصطلاحى عليه الذى هو الملاءمة المخصوصة فرد من افراد المعنى اللغوى وهو مطلق الملاءمة
 فقد نقل اسم الشئ الى فرد بخلاف المعنى الاصطلاحى على ما ذكره ابن الحاجب الذى هو
 المعين المذكور ليس من افراد المعنى اللغوى وان كان متضمنا له ولان التصرف على ما ذكره
 المصنف بقدر الحاجة اذ المناسبة الخاصة تكفى في الاثبات فالاعتصار في النقل اليها سهل
 بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب فقيمة زيادة على الحاجة على اننا انما يجوز ان بول كلام

المناسبة ومعناها تخريج
 المناط وما صنعه المصنف
 اقدم (ويحقق الاستقلال)
 أى استقلال الوصف
 المناسب في العلية (بعدم
 ما سواه بالبر)

المستند الى جعل المسالك الاستخراج والتعيين واما قول شيخنا الشهاب وكان الشارح فهم
الى آخره فليس في محله بل لا حاجة به في مقصوده الى هذا الفهم واما وجه الابعدية التي
أرادها فما تقدم بيانه في كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا الى جوابه (قوله
لا بقول المستدل بحيث فلم أجده غيره) قال شيخنا الشهاب قضيته كما ترى ان هذا القول المتني
قسيم للسبر وانه كاف هنا عن السبر والذي مرفى به في سبب السبر انه كاف في حصر الاوصاف التي
يذكرها المستدل لا مطلقا فقام له انتهى (وأقول) اما ان قضيته ان هذا القول ليس سبرا فظاهر
اذ لا يصدق عليه ضابطه السابق واما ان قضيته انه كاف عن السبر الى آخر ما ذكره فغير وارد
لان قوله كما تقدم في السبر لا يقتضي انه كاف مطلقا كما هو ظاهر بادنى تأمل فليست امل (قوله
والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب قضية هذا الاخذ انما في الترجمة
السابقة بالمعنى اللغوي وذلك يمنع كونها من المسالك انتهى (وأقول) فيه أمران الاول انه
قد بين آتيا بما لا مزيد عليه للعقل المتأمل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وانه ان لم
يتعين كونها من المسالك أو يرجح فلا أقل من صحة ذلك ولا يخفى ان ذلك المعنى اللغوي معنى
اصطلاحي وليس بلغوي على الاطلاق لان اللغوي مطابق للملاءمة والمراد في هذا المقام الملاءمة
الخاصة التي هي من افراد اللغوي وقد وضعوا في الاصطلاح بخصوصه لفظا مناسباً وهو الثاني
ان هذا الكلام منه يدل على ان المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوي ويتأنيبه حكاية القول
الرابع اذ لا يسع أحد ادعوى ان المناسب لغة وصف ظاهر منضبط الى آخره بل والقول الثاني
بالنظر لما نقله الشارح عن الحصول بل وقول أبي زيد ألا ترى الى قول الشارح من حيث
التعامل بل به وقول الدراقردي في تفسير قول أبي زيد أي لو عرض على العقول السليمة ان هذا
الحكم لا بل هذا الوصف تلقت به بالقبول انتهى بل والاول يدل على قول الشارح وهذا مع
الاول متقاربان لدلالته على ان الاول معنى اصطلاحى كهذا وقول الاسنوي ما نصه والمناسب
في اللغة الملائم واختلفا في معناه الشرعي ثم حكى تلك الاقوال المذكورة في المتن (قوله
الملائم لافعال العقل عادة وقبل ما يجب الى آخره) تطرق فيهما الاسنوي بانهم نصوا على ان
القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني
لا يصدق عليه انه فعل ملائم لافعال العقل عادة ولانه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر
بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية انتهى ويجاب بان المراد انه ملائم لافعال العقل
من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحقيقة فليست امل (قوله كما يقال هذه
اللوأوة الخ) قال شيخنا العلامة يعني في بعض ابيات المناسبة بين شيئين لان جمعها وضعها
مناسب أي موافق لفعل العقل في ضم الاشياء المتشابهة والحاصل يصح ان يقال الشبان
متناسبان لان جمعها مناسب لفعل العقل وعليه فالصواب في تعريف المناسب ان يقال
المناسب الملائم ~~لضم~~ لافعال العقل لان فعل العقل انما يلائمه الضم لا المضموم
الذي هو الوصف وكذلك قول الشارح تناسب الوصف الخ صوابه ان يقول تناسب الوصف
للحكم يعني ان جمعه مع موافق لعادة العقل الخ هذا وان موافقة الضم للضم ليس هو
معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالتذوق السليم انتهى

لا بقول المستدل بحيث
فلم أجده غيره والاصل عدمه
كما تقدم في السبر لان
المقصود هنا الاثبات وهناك
التي (والمناسب) المأخوذ
من المناسبة المتقدمة
(الملائم لافعال العقل
عادة) كما يقال هذه اللوأوة
مناسبة لهذه اللوأوة بمعنى
ان جمعها معها في ذلك
موافق لعادة العقل في فعل
مثله فناسبة الوصف للحكم
المرتبة عليه موافقة لعادة
العقل في ضمهم الشيء الى
ما يلائمه (وقيل بل هو
ما يجب) للانسان (نفعها
أو يدفع عنه) (ضررا)

(وأقول) أما قوله فالجواب الخ فإجابته أن قول المصنف أي كثير فإنه ناقل هذه العبارة عن غيره المناسب للملائم الخ فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه الحكم أو من حيث ترتيب الحكم عليهم بقرينة المقام وإليه أشار الشارح بقوله يعني أن جمعها معها الخ والمسامحة في التعاريف في مثل هذه القنون ولا سيما عند قرائن المقامات أمر لا يشكر وجادة لا تحذر فالتصويب في مثل هذه مما لا محل له وكان الاصول بيان مراد الأئمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو دأب العلماء في أمثال ذلك والاعراض عن هذه المبالغات التي لا محل لها ولا سيما وقد أشار الشارح إلى المراد منها كما ذكرناه وأما قوله وكذا قول الشارح الخ فإجابته منع هذا التصويب إذ لا خلل في عبارة الشارح ولا نقص فيها بل هي مقيدة للمقصود من أن المناسبة بموافقة الضم للضم لأن قوله المرتب عليه إشارة إلى الضم إذ لا معنى لضم الحكم إلى الوصف إلا ترتيبه عليه وقوله موافقة أي من حيث هذا الضم وباعتبار عبارة فتقدير عبارته هكذا فتناسبة الوصف للحكم المضموم إليه موافقة أي في هذا الضم إعادة العلاقة الخ وما يصرح بأن المراد موافقة في الضم بيان الموافقة فيه بقوله في ضم الشيء إلى ملائمة ولا يخفى أن ملخص هذا التقدير فتناسبة الوصف للحكم المضموم إليه موافقة من حيث هذا الضم إعادة العلاقة في ضم الشيء إلى ما يلائمه وحاصله فتناسبة الوصف للحكم المضموم إليه هي موافقة ضمه إليه إعادة العلاقة في ضم الشيء إلى ما يلائمه وأمرى أنه لا إشكال في إعادة العبارة بهذا المعنى ولا سيما مع قرينة المفرع عليه وذلك لأنه صرح بضم الحكم إلى الوصف بقوله المرتب عليه كما تقرر وغاية الأمر أنه ترك التصريح بتقدير الموافقة بكونها في الضم لأن سابقه الذي هو المفرع عليه ولاحقه الذي هو بيان الموافقة عليه صرح بإرادته فلا وجه لهذا التصويب وإن اغتر به شيخنا الشهاب فقال ما قال وأما قوله هذا وإن موافقة الضم للضم الخ أي الذي هو حاصل ما ذكره الشارح تبعاً لهم في قوله كما يقال الخ فإن قوله يعني أن جمعها الخ حاصله أن المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله فتناسبة الوصف الخ كما بيناه فإجابته أنه أن أراد به التنبيه على هذه الفائدة وأنه ينبغي أن يكون ذلك مرادهم فلا بأس به وإن أراد به الاعتراض ففساده واضح لأن غاية ما يلزم من تفسير المناسبة بالموافقة تفسيرها بالازمها فيكون تعريفها من قبيل الرسوم دون الحدود ودون لا يتخيل عاقل أن في سلوك التعريف الرسمي محذوراً على أنه يمكن أن يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف أي أنها منشأ الموافقة أو اصطلاحاً لحيالهم ولا مشاحة في الاصطلاح وأعلم أن تفسير المناسبة بما ذكره المصنف الذي أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الأئمة بعينه ولهذا حافظ المصنف والشارح على حكايته بحال (قوله وهذا مع الأول متقاربان) فيه أمران الأول أنه يمكن أن يوجه التقارب باتحادهما ذاتاً واختلافهما مافيهما لانه اعتبرت في كل منهما ما لم يفتقر في الأخير والثاني أن اقتضاه على تقارب هذين لفظاً ظهوره والافتقار إلى العوض بالرابع وثني بقول أبي زيد ثم قال عقبه وهو قريب من الأول قال السعد لأن تلقى العقول بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقعود العلاقة من ترتيب الحكم عليه إلا أنه لم يصرح بالظهور والانضباط انتهى وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الأول والرابع أيضاً فثبت بذلك التقارب بين ما عدا الثاني ولا يخفى إمكان رد الثاني إليها أيضاً لأن ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً أي بالعمل

قال في الحصول وهذا
قول من يعال أحكام الله
تعالى بالمصالح والأول قول
من يأباه والنفع اللذة والضرر
الآلم (وقال أبو زيد) الدبوس
من الخنقية (هو ما لوعرض
على العقول لتلقاه بالقبول)
من حيث التعليل به وهذا
مع الأول متقاربان

عامة ملائم لافعال العقلية عادة وتلقاه العقول بالتببول ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا الخ ولا يرد ان هذا قول من يعال أحكام الله تعالى بالمصالح كما نقله الشارح
عن المحصول لان ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته
يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس
الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وافعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائده لا تعد
فذهبت الاشاعة والحكمة الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرضا وعلة الله له
لوجهين وبينهما انتهى وحينئذ يجوز ان يقال في ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط
الحكم بعلة ما قاله الاشاعة في تلك الحكم والمصالح المترتبة على افعال الله تعالى من غير لزوم
محدور على ذلك والله أعلم وعلى هذا فيجوز ان لا يكون المصنف قصد تضعيف ماعد القول الاول
وان عبر في الثاني والرابع بقيل بل اراد بمجرد حكاية عباراتهم في المناسب مع رجوع المراد منها
اشي واحد ويؤيد ذلك ذكره ما يترتب على الرابع مما لا يخالف فيه بقوله وقد يحصل المقصود الخ
فتأمل والله أعلم (قوله وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قاذح) اقول هذا
تبع فيه الشارح غيره ووجهه ظاهر وان كان خلاف ما مشى عليه المصنف كالعضد وغيره وذلك
لان ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقاه بالقبول ان لم يكن من الضروريات كان في حكمها
وقريبا منها وانكار الضروريات وما في حكمها غير قاذح كما هو معلوم ولهذا قال الاصفهاني
في شرح المحصول ونهايك به من امام مائمه والحق انه يمكن اثباته على الجاحد وذلك بان
يبين معنى المناسبة على وجه مخصوص مضبوط فاذا ابداه المعلن وانكره الخصم كان معاندا ولا
يلتفت اليه بل حله الامور الجلية الواضحة انتهى ويؤيده في الجملة ما تقدم في السبر والتقسيم
فيما اذا كان الحصر والابطال ظاهرا انه حجة للمناظر أيضا عند الاكثر مع ان فيه الاستحجاج بظنه
على غيره ولهذا قيل هناك انه ليس حجة للمناظر لان ظنه لا يقوم حجة على غيره وان أمكن الفرق
بما في قول الشارح السابق لان المقصود هنا الاثبات وهناك التفتي واما الفرق بان الخصم
هنا يمكنه الدفع بايداء وصف آخر فيعارضه انه هنا يمكنه الدفع بايداء مفسدة تلزم الحكم راجعة
على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتي فقول الكوراني والقول بان ذلك من الخصم غير قاذح
سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير هو السهو لان الحجة ليس بمجرد وجدان المعلن بل
بامر ضروري أو في حكمه كما تقرروا لانهم اذا اكتفوا بظن المعلن في الحصر والابطال وقام حجة
على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظريه
الاسنوي بان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليها حيث
قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر منظرته انتهى
ويجيب بان التقييد بالظهور والاضبط باعتبار ما يصلح بنفسه لا تعليل (قوله وقيل هو وصف
ظاهر الخ) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف حكمه بقيل ثم فرع عليه
قوله وقد يحصل الخ انتهى واقول اما أولا فلا منافاة بين حكاية بقيل والتفريع عليه والحاصل
انه حكى هذا القول بتفريعه فاي منافاة في ذلك فان كان وجه توقف الشيخ ان حكاية بقيل
تدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه لجوابه ان الحكاية بقيل قد لا تكون

وقول الخصم فيما هو كذلك
لا يتلقاه عقلي بالقبول غير
قاذح (وقيل هو وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا

للتضعيف فيجوز ان يكون هنا مجرد النقل عن الغير ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على ان
 التفريع على المحكي لا يلزم ان يكون لاختياره وان كان الظاهر هنا اعتماد تلك التفاريع
 المستدعي ذلك المستبعد ذلك لاعتماد ذلك المقر عليه فليتأمل * والثاني انه ينبغي ان ينظر هذا
 مع قوله السابق ومن شروط الاطلاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا
 لاناطة الحكم وتصريحه هناك ايضا باشتراط الظهور والاضباط في الوصف الحقيقي واعتبار
 ذلك في غيره كما حررناه هناك فانه يحصل مما هناك انه يعتبر في العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا
 مشتملا من حيث ترتيب الحكم عليه على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم
 فان كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم يجرم به ثم وحكاها هنا مع غيره بقيل وان كان غيره
 احتاج الى بيان ذلك وقد يجب ان يختار الاول والجزم به ثم لاعتمادها كما يدل عليه ايضا
 التفريع هنا وانما حكاها هنا لاجل استيفاء ما قيل في المناسب وانما اخره لطول التفريع عليه
 لكن قضية ذلك ان المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصودا للشارع وقد
 يخالفه ان الشارع جعل الحكمة ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود
 فيه هنا الانزجار الا ان يقال انه تفق واشارة الى صحة كون كل منهما الحكمة أو المقصود
 ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة في قوله الاتي المنتقى فيه المشقة التي هي حكمة الترخيص وسياق
 كلام آخر في هذا المعنى ان الحكمة والمقصود متحدة ان أو متغايران نعم قد يناق في اتحاد ما في
 الحيل ان قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث اطلق اعتبارها في العلة وقضية
 سياق ما هناك أن ذلك في معنى العلة وهو المناسب من الاما لافاقه رتب هذا على مسلك المناسبة
 وقال في مسلك الايمان ولا يشترط مناسبة الموصي اليه وقال الشارع في الكلام على المناسبة
 وباعتبار المناسبة في هذا بفصل عن الترتيب من الايمان فليتأمل (قوله من ترتيب الحكم عليه)
 قال شيخنا العلامة المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث
 انه محكوم به كي يطابق ذلك التمثيل فيما سبأني للحكم المشروع بالبيع والقصاص ومعنى ترتيب
 المحكوم به على الوصف الى آخره وواقعه شيخنا الشهاب فقال الظاهر ان المراد بالحكم
 المحكوم به بدليل قول الشارع الاتي في شرعية ذلك الحكم وقول المتن فيما سبأني كالبيع
 والقصاص الخ انتهى (وأقول) فيه بحث لان تأويل هذا بطابق ذلك ليس باولى من تأويل
 ذلك بطابق هذا فيجوز ان يكون الحكم بعناء الظاهر ويؤول قوله كالبيع على معنى كل
 البيع وهكذا وقول الشارع في شرعية ذلك لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم اذاضافة
 الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بعناء الظاهر مع قوله ولا يناق ذلك فهو قوله الاتي يحصل
 المقصود من شرعه صحة حله على معنى من شرع حكمه فليتأمل (قوله ما يصلح كونه مقصودا
 للشارع الخ) فيه امران الاول قال جمع منهم الاصطفا في شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم
 الزركشي وتبعهم شيخ الاسلام انه احتراز عن الوصف المستبقي في السبب والمدار في الدوران
 وغيرهما من الاوصاف التي تصلح للعابسة ولا يكون مقصوده بالمعنى المذكور وعبارة شيخ
 الاسلام ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع
 مفسدة وزاد قوله ولا يلزم من ذلك خلوه هذه الاوصاف عن اشتغالها على حكمة انتهى وفيه

من ترتيب الحكم عليه
 ما يصلح كونه مقصودا
 للشارع في شرعية ذلك
 الحكم (من حصول مصلحة
 أو دفع مفسدة)

بجنان الاقل انه قد يشكل الاحتراز المذكور بان ماذ كرم الوصف المستحق في السبر والمدار
في الدوران وغيره مامن الاوصاف قد يشتمل على المناسبة ويحصل من ترتيب الحكم عليه
ما ذكره اثبات عليه ذلك الوصف بطريق السبر أو الدوران أو غير ذلك لا ينافي كونه مناسباً
في نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ماذ كرامة الامر ان تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة
في دلالتها على العلية وذلك لا ينافي حصول المناسبة لتلك الاوصاف اللهم الا ان يريدوا ان
الاوصاف المثبت عليها تلك المسالك بمجرد ثبوت علمتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب
الحكم عليها ماذ كرامة واشتملت على مناسبة لكان حصول ماذ كرم من ترتيب الحكم عليها باعتبار
مسالك المناسبة لتلك المسالك الاخر ولم يزد السعد على قوله ويقول أي واحسن ترزقوله
عقلا عن الشبهة انتهى وثانيهما ان السعد قال مانصه وفسر به في العبد المقصود بما يكون
مقصود الاعتلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصوداً
من شرعية الحكم فيلزم الدوران ذلك انما يعرف بكونه مناسباً بما فلو عرف كونه مناسباً بذلك
كان دوراً انتهى وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذي يتوهم المستلزم للدور اللهم الا ان ينهوا
ان ذلك انما يعرف بكونه مناسباً فليست أمراً والثاني ان قول شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا الى آخر
مازاده عليه تصريح بان حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحداً من جملة الاعتلاء ترتيب
الحكم على الوصف بل قد يفتنى مع الاشتغال على الحكمة وحسن تدبيره على ماذ كرم من ان كلا
من القول الثاني والثالث والرابع عند التحقيق ايضاح الاول وذلك لان ملازمة افعال
الاعتلاء تحصل قطعاً مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى (قوله فان كان خفياً الخ) هذا محترز
التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا يفهم منه اعتبار ما لزم الخفي وغير
المنضبط صرح به وان لم يكن من عادته بيان الاحتراز فتأمل (قوله اعتبر ملازمة) قال العبد
في وجود وجوده وعدم بعده سواء كانت الملازمة عقلية ام لا انتهى ويقول سواء الى آخره
يجاب عما يورد على تنبيه غير المنضبط بالمشقة وجعله السفر ملازمة مع ان كلامه ما ينقل عن
الاخر وذلك لان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة وعلى تنبيه الخفي بالعمد الذي هو القصد وهو
أمر نفسي في تعليل القصاص بالقتل العدوان وجعله ملازمة لانفعال الخصوصية التي يقضى في
العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجراح في القتل مع ان تلك الافعال الخصوصية المذكورة
كاستعمال الجراح في القتل قد تكون خطأ وذلك لما ذكر من ان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة
والله أعلم (قوله وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظناً كالبيع والقصاص الخ) قال
شيخنا المشاب الظاهر ان المراد به أي بالحكم المحكوم به بقرينة الامثلة فان قلت في الوصف
والعلة اذا قلت الحاجة الى التعارض والقتل العمدة العدوان والاسكار انتهى (واقول)
قد علمت ما في قول كلامه وبكل في تنبيه المصنف بالبيع وما عطف عليه مما يحتمل لان المثل له
هو المقصود من شرعه وكل من البيع وحله ملائم ذلك المقصود كما لا يخفى فالامثلة على حذف
المضاف أي كقصد البيع الخ أي كالمقصود من ترتيب حله على وصفه وذلك المقصود هو الملك
وكذا يقدر في بقية الامثلة (قوله يحصل المقصود من شرعه) أي يحصل به (قوله وهو الملك
يقينا) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأساً كما لو كان الخيار للبائع وحده لا نأقوله هذا

فان كان الوصف (خفياً
أو غير منضبط اعتبر ملازمة)
الذي هو ظاهر منضبط (وهو
مظنة) له فيكون هو العلة
كالسفر مظنة للمشقة
المرتب عليها الترخيص في
الاصول لكنها لم تنضبط
لاختلافها بحسب الاختصاص
والاحوال والازمان ينط
الترخيص بظنهما (وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم
يقينا وظناً كالبيع) يحصل
المقصود من شرعه وهو
الملك يقينا والقصاص
يحصل المقصود من شرعه
وهو الانزجار عن القتل ظناً
فان الممتنعين عنه أكثر
من المقدمين عليه (وقد
يكون) حصول المقصود
من شرع الحكم (محتملاً)
كاحتمال انتقامه (سواء كان
الخبر) فان حصول المقصود
من شرعه وهو الانزجار عن
شره وانتقامه متساويان
يتساوى الممتنعين عن
شره او المقدمين عليه فيما
يظهر (أو) يكون (نفيه)
أي انتقام المقصود من نفي
الشيء بالبناء للفاعل أي
انتهى (ارجح) من حصوله

لا ينافي حصوله بيقين في الجملة فإنه حاصل بيقين إذا لم يكن خيار وكذا إذا كان خيار ولو بعد زمن
الخيار (قوله كنكاح الآية) قال شيخنا الشهاب أي كما في نكاحها واللايسة مقبولة لللايسة
قالنا فيه هي فأوه ثم الظاهر أن الوصف المأل به منا احتياج الناس إلى النكاح والمقصود هو
التوالد وإن كان مرجوحا انتهى ثم قال في قوله بجواز القصر أي كما في جوازه انتهى وأقول
وجه التاويل في الموضوعين أن النكاح والجواز المذكورين ليس مثالا للمقصود الذي هو
الممثل له فإشارته إلى تقدير المثال فالمعنى كالمقصود في النكاح والجواز كما تقدمت الإشارة إليه
(قوله فان انتفاءه في نكاحها أخرج من حصوله) لا يقال بل انتفاءه من مقتضى عهده لأن الياس
ينافي التوالد لا بالنسبة لذلك إنما الياس بعده كما يستفاد من كلام الفقهاء (قوله والأصح جواز
التعليل بالثالث والرابع) أي وبالأول والثاني قطعاً فيجوز التعليل بالأربعة فإن أخذنا بظاهر
ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستثنى مما تقدم أنه لا يجوز التعليل بالحكمة كذا
في حاشية شيخ الإسلام وأقول قد يستشكل بأنه إذا جاز التعليل بالأربعة لم يبق شيء عامع في
الاستثناء فان الممثل به لا يخرج عن هذه الأربعة إلا أن يقال هذه الأربعة أقسام المناسبات أي
ما ظهرت مناسبتها والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبتها ومنه الاسم واللقب والوصف
اللغوي وما لم يطلع على حكمته وهذا كله بناء على أن المقصود من شرع الحكم هو الحكمة
وقال شيخنا الشهاب في قوله والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع جعل التعليل بنفس
المقصود والذي مر في الكتاب أن التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشغل على حكمته
هي المقصود المذكور والامر في ذلك سهل لأنه إذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتغاله
على حكمته صح أن يستند التعليل إلى نفس الحكمته من حيث اشتغال الوصف عليها انتهى
وفيه تصريح بأن المقصود هي الحكمة وقد ينافي ما ادعاه من مهولة الامر باختلاف السابق
في جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتأمل (قوله والأصح جواز التعليل
بالثالث والرابع) فإن قلت الكلام في المقصود الذي هو الحكمة كما تقدمت وجبته ذفا صحبه
هنا ينافي ما صحبه فيما سبق أن شرط العلة أن يكون ضابطاً للحكمة لأن نفس الحكمة قلت
لأنها إما أن ما هذا محمول على المسامحة والتقدير والأصح جواز التعليل بوصف الرابع
والثالث أي بالوصف الذي المقصود من ترتيب الحكم عليه متساوي الحصول والانتفاء
أو مرجوح الحصول وإما أن المراد أن الحكمة يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق
التي منها أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً وأن يكون ضابطاً للحكمة فان الحكمة قد تكون
وصفاً ظاهراً منضبطاً ويحصل من ترتيب الحكم عليها حكمة وقد يستبعد ذلك لأن الحكمة
هي ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له إلا أن
يراد أنها حكمته لحكم وعلة لا غير فليتأمل وإما أن المراد بناء هذه المسئلة على المرجوح
السابق من صحة كون العلة نفس الحكمة (قوله التي هي حكمه الترخيص) أي شرع الترخيص
قال شيخنا الشهاب إذا نظرت في هذا الكلام مع ما قبله أعني قوله والأصح جواز التعليل إلى آخر
كلام الشارح تحصل أن المقصود من شرع الترخيص المشقة وهو في الحقيقة انتفاءها
انتهى (قوله والأصح لا يعتبر) قال الزركشي وليس بخضر قوله في شرائط العلة فان قطع

(كنكاح الآية والتوالد)
الذي هو المقصود من النكاح
فان انتفاءه في نكاحها أخرج
من حصوله (والأصح جواز
التعليل بالثالث والرابع)
أي بالمقصود المتساوي
الحصول والانتفاء والمقصود
المرجوح الحصول نظراً
إلى حصوله ما في الجملة
بجواز القصر للمترفيه في
سفره المتقي فيه المشقة
التي هي حكمه الترخيص
نظر إلى حصولها في الجملة
وقيل لا يجوز التعليل بهما
لأن الثالث مشكوك
الحصول والرابع مرجوح
أما الأول والثاني فيجوز
التعليل بهما قطعاً (فان
كان المقصود من شرع
الحكم فائتافاً) فربعض
الصواب فقالت الحنفية
باعتبار المقصود فيه حتى
ينبت فيه الحكم وما يترتب
عليه كما سيظهر (والأصح
لا يعتبر) للقطع بانتفائه

بانتفاؤها الخ وتحقيقه مع هذا انتهى وقال شيخنا العلامة قد تقدم في شروط العلة ان
الحكمة اذا قطع بانتفاؤها في صورة فقال الغزالي ومحمد بن يحيى بذت الحكم فيها للمظنة
وقال الجدلون لا يثبت اذا عبرة بالمظنة عند تحقق المنة فانظر مع تصحيح عدم الاعتبار هنا
وقد يجب بان هذا في القطع بانتفاء المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذلك في القطع
بانتفاء الحكم عن مظنتها انتهى (وأقول) طالم يظهر لي هذا الجواب الذي أبداه لكنه
يحتاج الى السند والى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث ينضبطان ويقتضيان
منهما عن الآخر ويشكل عليه ان الشارح أشار ثم الى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخيص بالمشقة
وهنا الى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضا بما عبر عنه بالحكمة حيث قال في شرح المصنف
بحواز القصر للمترقة في سفره المتقى فيه المشقة التي هي حكمه الترخيص وذلك يقتضي
اتحادهما ويمكن ان يجاب أيضا بوجهين الاول ان المصنف صحح هنا قول الجدلين فانه لم يصح
شياً ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح في أحد الموضوعين والاثبات به في الآخر الا ان ذلك بشكل من
جهة الفقه فان المرجح فيه في مسألة الترخيص الجواز فيما ذكرنا كنهها بالمظنة وفي مسألة
الحقوق عدمه للقطع بعدم التلاقي والثاني الفرق بين الموضوعين اما بان ماتقدم فيما اذا كان
الحال الذي انتفت فيه الحكمة لا ينافيها قطعاً كما في الترخيص للمترقة فان الترخيص لا ينافي
قطعاً وجود المشقة بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين يراى نحو محفة وبجرا في
نحو سفينة مظالة كما لا يخفى وما هنا فيما اذا كان الحال الذي انتفى فيه المقصود ينافي قطعاً
وجوده كما في تزوج المشرقي بالمغربية فان بعداً أحدهما عن الآخر على هذا الوجه منافي قطعاً
لحصول النطفة في الرحم اذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته في رحمها
ولا اشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذي هو سبب الترخيص صالح
قطعاً إعادة حصول المشقة فيه بل هي الغالب فيه ان لم تكن داعية ولو في الجاهل فصلح ان يجعل
مظنة لها ولم يقدح انتفاؤها في بعض الصور بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فانه
ليس صالحاً إعادة حصول النطفة في الرحم بل حصولها في ذلك ممتنع عادة قطعاً فلم يصلح ان يجعل
مظنة لحصولها فيه فليتامل (قوله سواء في الاعتبار) أي كما عند الحنفية وعدمه أي كما عندنا
أي الحكم الذي لا تعبد فيه (أقول) ان كان المراد بالحكم الذي فسر به لفظ ما الحكم الذي
قات المقصود منه قطعاً كالزواج في المثال الاول والاستبراء في المثال الثاني كما هو ظاهر كلام
الشارح فيه ما قضيه أمران * الاول انه بشكل عليه قوله السابق حتى يثبت فيه الحكم وما
يترتب عليه لانه يدل على انها لا يثبتان على الاصح وهذا وان كان ظاهراً في المثال الثاني باعتبار
مقتضى القياس وان كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضاً بشكل في المثال الاول فان الحكم فيه
الذي هو التزوج ثابت قطعاً وان قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور ويمكن ان يجاب بان
قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه انما يفهم انه على الاصح لا يثبت الأمران جميعاً
وهذا أعم من ان يثبت الحكم دون ما يترتب عليه كما في المثال الاول ولا يثبت واحد منهما كما
في المثال الثاني باعتبار مقتضى القياس * والثاني انه بشكل التمثيل بقوله كقوله نسب المشرقي
بالمغربية لان الحقوق ليس الحكم الذي قات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج الا ان يجاب

(سواء) في الاعتبار وعدمه
(ما) أي الحكم الذي
(لا تعبد فيه)

حقوق نسب المشرق

بأنه على حذف المضاف والمعنى حكمكم لحوق المشرق أي حكمكم المعلق بلحوقه وهو الحكم الذي يترتب عليه اللعوق بواسطة المقصود منه وإنما كان هذا مما لا تعبد فيه لأنه معقول المعنى بخلاف الاستبراء في الصورة المذكورة وأعلم أن الظاهر في الضمير المجزوء في قوله وما يترتب عليه أنه راجع للمقصود لا للحكم كم أو للحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه وإن أريد بالحكم المقصود من الحكم لأنه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله كلحوق حكمكم لحوق أي حكمكم الذي يترتب عليه اللعوق وهو المقصود من الحكم الذي هو التزوج لكن بشكل قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لأنه مع فرض انتفاءه لا معنى لثبوته وأيضا لا يناسب مقابلة مثال التعبد الذي هو الاستبراء لأنه إن أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يناسب إذ يصير المراد بالحكم في الأول المقصود من الحكم وفي الثاني نفس الحكم وإن أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالمراد بقايت هي الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفس الاستبراء فليتأمل (قوله كلحوق نسب المشرق بالمغربية) قال شيخنا العلامة أوضح منه أن يقال كلحوق نسب المشرق بولد المغربية ثم أعلم أن الحكم الذي لا تعبد فيه في هذا المثال هو التزوج لا اللعوق فإن اللعوق هو المقصود من الحكم أي المحكوم به لكن الذي يقتضيه كلام الشارح أن المراد بالحكم في قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه هو الحكم المترتب على المناسب كالتزوج وما يترتب عليه هو اللعوق مثلا وفي قوله أي الحكم الذي لا تعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم أي ثمرته كلحوق النسب ويدل عليه قوله آخر بخلاف لحوق النسب انتهى (وأقول) أما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك وإذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرق الزوج وجعل قوله بالمغربية على حذف المضاف أي بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرق بولد المغربية ثم يشبه به أن في الكلام قلبا إذا الولد هو المنسوب لآبيه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقا وفصل بعض فقبله أن تضمن اعتبارا لطيفا ويمكن أن يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة في ثبوت النسب بينهما حتى كان كالتنسب إلى الآخر بل يكفي أن يقال حتى كان الأصل ينسب إلى فرعه وأما قوله وفي قوله أي الحكم الذي لا تعبد فيه هو نفس المترتب فيشكل عليه حينئذ أن الكلام في تفصيل الحكم الذي المقصود من شرعه فالتقدير قطعا فلا يصح التمثيل له باللحوق لأن الذي يمكن أن يكون مقصودا من شرعه كالتوارث وجوب النفقة والاعفاف ليس فائتا قطعا بل هو حاصل ولأن الشارح في شرح هذا المثال جعل المقصود الفاتت قطعا حصول النطفة في الرحم وجعل الذي هذا الحصول مقصودا من شرعه هو التزوج لا اللعوق بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصودا من شرع اللعوق ولا يبعد أن يقدر مضاف إلى اللعوق أي حكمكم اللعوق أي الحكم الذي يترتب عليه اللعوق وهو التزوج فيكون الحكم المقصود هو المثال والمقصود منه اللعوق بواسطة أن المقصود حصول النطفة في الرحم ليحصل اللعوق ويحمل على ذلك كلام الشارح ولا ينافي هذا قوله آخر بخلاف النسب لا يمكن تقدير المضاف فيه أيضا أي بخلاف مسألة لحوق النسب فإن الحكم فيها هو التزوج لا تعبد فيه فليتأمل (قوله وهو حصول النطفة في الرحم) قال شيخنا الشهاب لم يقل وهو التوالد كما مر لأن التوالد حكما ثابت في هذه الصورة عند الحنفية (قوله والمناسب ضروري

(ضروري)

تفاجي قصدي (عطفهما

بالفاء لقيمه ان ككلا
منهما دون ما قبله في الرتبة
(والضروري) وهو متصل
الحاجة اليه الى حد
الضرورة (كحفظ الدين)
المشروع له قتل الكفار
وعقوبة الداعين الى البدع
(فالنفس) أي حفظها
المشروع له القصاص
(فالعقل) أي حفظه
المشروع له حد السكر
(فالنسب) أي حفظه
المشروع له حد الزنا (فالمال)
أي حفظه المشروع له حد
السرقة وحد قطع الطريق
(والعرض) أي حفظه
المشروع له حد القذف
وهذا زاده المصنف كالطوفي
بباض بالاصل

تفاجي قصدي) أقول في الكلام شبه اضطراب لانه أريد بالمناسب فيما سبق العلة وأريده
ههنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثاله المذكورة لا ترى انهم صرحوا بان علة
القصاص القتل الامد الخ وان حكمته حفظ النفوس وأريده فيما يأتي العلة ويمكن جعل
ما عدا على سابقه ولا حقه بان يراد والمناسب من حيث مقصوده أي من حيث المقصود بترتيب
الحكم عليه وهذا هو الموافق لتقرير العضد فانه قال هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب
المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الخ فيكون
المراد تقسيم المقصود من ترتيب الحكم على الوصف لكن قد يشكك حينئذ التمثيل للمكمل بقوله
كحد قليل السكر لان الحد هو الحكم لا المقصود من ترتيبه على الوصف فلا بد من تأويله كان
يجعل التقدير مقصود حد قليل السكر أي مقصود ترتيب الحد على كون المشروب مسكرا وذلك
المقصود هو المبالغة في حفظ العقل كما يشير اليه كلام الشارح وكذا الامثلة الآتية فقوله
كالبيع والاجارة أي مقصود جواز البيع والاجارة وهو ملك العين أو المنفعة وعلى هذا يحتاج
لتأويل قول الشارح من حيث شرع الحكم له بان يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أي من
حيث المقصود من شرع الحكم لاجله أي من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به وقوله هو
والتمن كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار أي المشروع لاجل ان يحصل قتل الكفار لاجل
كفرهم أي كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى هذا القياس فليتأمل ثم
رأيت ما سأقله عن شيخنا الشهاب (قوله ليعيد ان كلامه ما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب
هذا يفيد ان ما تقر في العربية من ان الراجح كون المتعاطفات وان كثرت معطوفة على
الاول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول (قوله فالفنس الخ ثم قوله والحاجي
كالبيع والاجارة) قال شيخنا الشهاب بذلك على ان المراد بالمناسب في عبارته السابقة أي
قوله والمناسب ضروري الخ نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب أو هو باعتبارها
لأنفس الوصف فقط قال العضد في هذا المقام للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى
المقصود وباعتبار اعتبار الشارح ثم قال ابن الحاجب والمقاصد ضربان قال العضد هذا ثاني
تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان
ضروري وغير ضروري الخ انتهى اذا علمت ذلك لحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتيب
الحكم بمعنى الحكم موم به وهو اقل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره
الآتية ثم التعمير بالكاف يقتضي عدم انحصار الضروري في المذكورات وكان وجهه
ما سيأتي في الحاجي من انه قد يكون ضروريا كلاجارة تربية الطفل انتهى لكن قال شيخ
الاسلام قوله كحفظ الدين الخ الكاف فيه استقصائية لان الكليات المرادة ههنا محصورة فيما
ذكره انتهى وقد يمنع ان المراد ههنا بالضروري مجرد الكليات (قوله فالمال) أقول قد يستشكل
جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع ان ضرورة المال انما هي لتوقف
المعيشة عليه وحينئذ فاي فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراد تحصيله بالبيع ولم كان
حفظ الاول ضروريا دون الثاني مع التوقف على كل منهما فليتأمل واحتمال الاستغناء عن
البيع بخرقة واعادة أو تصدق ان منع ضرورة البيع لاغناء ذلك عنه فلم يمنع ضرورة حفظ

ما بيده كذلك أيضا فليتنامل (قوله وعطف به بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال) قال السكال
الظاهر كما قال الزركشي أن يفصل فيقال من فرائد حفظ الاعراض صيانة الانساب عن تطرق
الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ما عدا
ذلك وهو جيم - هذا الاعتبار في رتبة المال أهـ لكن قوله ومنها ما عدا ذلك وهو جيم - هذا الاعتبار
في رتبة المال لا يوافق كلام الزركشي بل الموافق له ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال قال
الزركشي والظاهر أن الاعراض تتفاوت فتما هو من الكليات وهو الانساب وهو
أرفع من الأموال فإن حفظها بتحريم الزنا نارة وتحريم القذف المفضي إلى الشك في
الانساب أخرى وتحريم الانساب مقدم على الأموال ومنها ما هو دونها وهو ماء الانساب
أهـ فقوله ومنها ما هو دونها أي ومن الاعراض ما هو دون الكليات فهو دون الأموال
لا في رتبتهما كما زعمه المصنف أهـ كلام شيخ الإسلام ولا يخفى أن المصنف أن لا يسلم أنه في الشك
الأول أرفع من المال وأنه في الشك الثاني دون الأموال فلا يرد عليه ذلك واعلم أن حفظ
العرض بعد القذف كما نقرر ومعلوم أن القذف عبارة عن الرمي بالزنا وحينئذ نقديش كل
تصوير الحالة التي ليس فيها تطرق الشك في الانساب حتى يكون في رتبة المال كما قاله السكال
أودونه كما قال شيخ الإسلام تقرير المأقولة الزركشي إذا الرمي بالزنا مطلقا فيه تطرق الشك
المذكور وقد تصور تلك الحالة بالواط فإن المراد بالزنا ما يشمله وليس فيه ذلك التطرق لأنه
ليس محلا للإيلاد وعلى هذا نقديش كل كون العرض في هذه الحالة في رتبة المال أودونه لأن
الإنسان الاعتبارية تأثر بالقذف فيه بالواط ما لا يتأثر بقوات ماله خصوصاً مدار وبع دينار
ونحوه وقد يحمل الزركشي القذف على مطلق النسب ويريد بالحالة التي لا تطرق فيها المأذون
الشتم الذي ليس برمي بالزنا لكنه بعيد مع قوله المشروع له حد القذف أي أو التعزير فليتنامل
قال السكوراني والحق أن قذف العرض ليس في رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها في كل مله وإن
كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب غلط من قائله لأن
السبق الثابت شرعا لا يتطرق إليه الشك يقول القاذف الفاسق أهـ (قلت) وفساد ما استدل
به على ما هو به من التغليب في غاية الظهور لأنه إن أراد بالشك الشك في الحكم الشرعي فهو
غير مراد هنا وإن أراد شك الناس في النسب في نفسه الذي هو المراد فزعمه عدم التطرق
المذكور زعم باطل لا يخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق بل صرحوا
بأنه قد يعتد صدق الفاسق ويجوزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه في مواضع وذلك
يوجب الشك قطعاً بل يوجب ما هو أعلى من الشك قطعاً وبهذا يظهر أن هذا الذي هو قول به
باطل ساقط وأنه في هذا التغليب محط غلط وبالله التوفيق (قوله كحد قليل المسكر) قال
شيخنا الشهاب الوصف المناسب في هذا المثال هو كون القليل يدعو إلى الكثير والحكم بالحد
المرتب عليه والمقصود من شرع الحد لحفظ من الدعاء إلى الموت وهذا الحفظ مكمل لحفظ
العقل أي مؤكده ومبالغ فيه بسببه وقد أشار الشارح إلى المناسب بقوله فإن
قليله يدعو إلى المقصود بقوله فيولغ في حفظه بالمتع والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما
عطف عليه الحد أهـ (قوله كالأجارة لتربية الطفل) أي المقصود بالأجارة لتربية الطفل وكذا

وعطف به بالواو إشارة إلى أنه
في رتبة المال وعطف كلا
من الأربعة قبله بالفاء لإفادة
أنه دون ما قبله في الرتبة
(ويطلق به) أي بالضرورة
فيكون في رتبته (مكمله
كحد قليل المسكر) فإن قليله
يدعو إلى كثيره المقوت
لحفظ العقل فيولغ في حفظه
بالمنع من القليل والحد عليه
كالكثير (والحاجي) وهو
ما يحتاج إليه ولا يصل إلى
حد الضرورة (كالبيع
فالأجارة) المشروعة للمالك
الحاجة إليه ولا يفوت
بقواته لو لم يشترع شيء من
الضروريات السابقة وعطف
الأجارة بالفاء لأن الحاجة
إليه دون الحاجة إلى البيع
(وقد يكون) الحاجي في
الأصل (ضروريا) في بعض
الصور (كالأجارة لتربية
الطفل) فإن ملك المنفعة فيها
وهي تربيته يفوت بقواته
لو لم تشرع الأجارة لحفظ نفس
الطفل

ومكمله) أي الحاجي (كغير البيع) المشروع للتزوي كل به البيع ليسم عن الغبن (والتحسين) وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه قسمان (غير معارض القواعد كسب ٩٨ العبد أهلية الشهادة) فانه غير محتاج اليه اذ لو ثبت له الاهلية ماضر لكنه

مستحسن في العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملتزم بخلاف الرواية (والمعارض كالكاتب) فانه غير محتاج اليها اذ لو منعت ماضر لم تكن مستحسنة في العادة لا توصل بها الى فك الرقبة من الرق وهي حارمة انما عدة ما تنافع مع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصل له المكاتب في قوة ملك السيد له بان يهجن نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره اقسام لانه (ان اعتبر ينص او اجماع عين الوصف في عين الحكم فالأثر) اظهر وتأثيره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعامل نقض الوضوء بحسب الذكر فانه مستفاد من حديث الترمذي وغيره من مس ذكره فليتوضأ ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالغ غرقانه جمع عليه (وان لم يعتبر) عين الوصف في عين الحكم (بم) أي بالنص والاجماع (بل) اعتبر (بترتيب الحكم على وفقه) فقط أي الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه في جنسه) أي جنس الوصف في جنس الحكم

الباقى (قوله كل به البيع) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يقال كل به الملك اذ هو الحاجي فيطبق قوله ومكمل الحاجي (وأقول) قوله اذ هو الحاجي فيه إشارة الى أن قول المصنف كالبيع فالاجارة ليس مثالا لنفس الحاجي كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذي شرع لمناسب حاجي هو الملك كما أشار اليه الشارح بقوله المشروعين للملك المحتاج اليه فقوله هنا كمل به البيع على حذف المضاف أي مقصود البيع أي المقصود من شرعه يدل ما قدمه فلا اشكال فتأمل (قوله والتحسين قسمان) أقول فيه إشارة الى أن خبر التحسين قوله غير معارض القواعد وما عطف عليه لا قوله كسب العبد الخ وغير معارض القواعد صفة للمبتدأ ووجهه انه لو أعرب قوله غير معارض صفة وجعل الخبر كسب صار المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعاً غير مقصود وهو خلاف اللائق لان التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما اذا جعل غير خبراً فانه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما نقرر وبما ذكرنا يظهر انه لم يريد بقوله قسمان ان الخبر مقدر وانما أشار به ذكره الى أن الخبر هو قوله غير معارض القواعد مع ما عطف عليه وهو قوله والمعارض وحينئذ يظهر ان دفاع ما أطالوا به فراجعهم (قوله كسب العبد أهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب هذا المثال والذي بعده يعسر فهمه ما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فبما كان ما مثلاً لان لمطابق التحسين مع قطع النظر عن استيفاء كل ذلك بخلاف الامثلة السابقة فان ذلك يمكن فيها ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار اليه الشارح فيما مر بقوله المشروع هذا ويمكن أن يقال بانها أيضاً على أسلوب ما قبله ما بان يقال شرع كل من سلب الاهلية ومن الكتابة لنقص الرقيق عن المنصب الملتزم والتوصل الى فك الرقبة من الرق يحصل الجرى على ما ألف من محاسن العادات ويشهد لذلك قول العضد في المثال الاول لكنه أي العبد سلب ذلك أي الاهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر في المناصب المناسبة اه وعليه ففائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان في كلام الشارح وغيره ان شرعهما ما يقيد الجرى على المستحسن فيكون الجرى نفسه حسناً اه (قوله حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة هو نفس الترتيب قال العضد اما الاعتبار فاما أن يثبت اعتباره بنص او اجماع أو لا بل يقترب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في الحل ومن هذا يعلم ان الترتيب مثبت للاعتبار لانه محقق لما هيته كما يفهمه كلام الشارح اه (وأقول) ما راعه من افهام كلام الشارح ان الترتيب محقق لما هيته الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد وبالتأمل في عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان (قوله ولو كان الاعتبار بالترتيب) أقول لا يخفى ان المراد بالاعتبار في هذا المقام اثباتاً ونقياً اعتبار الشارع وان المراد ثبوت الاعتبار واهـ هذا عبر العضد بقوله وهو أي التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب به هذا الاعتبار أي بحسب اعتبار الشارع أربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك امامه تبريراً أولاً اما الاعتبار فاما أن يثبت اعتباره شرعاً يتصل او اجماع أو لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في الحل فان ثبت أي اعتباره شرعاً بنص او اجماع فهو مؤثر وان ثبت أي اعتباره شرعاً لا بنص ما بل بترتيب الحكم على وفقه

نص او اجماع كما يكون باعتباره عينه في جنسه والعكس كذلك الاولى من المذكور كما أشار اليه بالو

فقط الخ وحيد بقول المصنف ان اعتمد بر نص او اجماع الخ معناه ان ثبت بسبب نص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين الحكم وقوله وان لم يعتمد برهم ما الخ معناه وان لم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص او اجماع وقوله بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه معناه بل ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه وقول الشارح ولو كان الاعتبار معناه ولو كان ثبوت الاعتبار اي اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلفظ الاعتبار فيه اشارة الى مضمون قول المصنف بل اعتبر اي هو اي ما ذكر اي عين الوصف في عين الحكم وقوله بالترتيب معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ الترتيب اشارة الى مضمون قول المصنف ترتيب الحكم على وفقه من قوله بترتيب الحكم على وفقه وقد ظهر مما تقدم ان الشارح القى هذه المبالغة وهي قول المصنف ولو الخ بقول المصنف بل اعتبر بترتيب الحكم الخ أعني الذي لمجموع هذا المقيد الذي هو اعتبر مع قيده الذي هو بترتيب الخ لاجل هذا القيد وحده والمعنى حينئذ ان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مما لا توقف لما قبل في صحته واستقامته لان اعتبار الجنس في الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم وظاهر ان من لازم ذلك ان اعتبار الجنس في الجنس يثبت اعتبار العين في العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه وذلك لان ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبب في ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت ذلك الترتيب سبب في ثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سببا في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لان ما هو سبب في الواسطة اشئ فهو سبب في ثبوت ذلك الشئ بواسطة ثبوت تلك الواسطة واذا تقرر ذلك علمت ان قول الشارح في تقدير كلام المصنف ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه في جنسه في غاية من الصحة والحسن لان معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم وحاصله ان ثبوت اعتبار الشارع الجنس في الجنس المتضمن لترتيب الحكم على وفق الوصف سبب في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب الترتيب على وفق لان الثبوت الاول لما تضمنه الترتيب الذي هو سبب في الثبوت الثاني كان أعني الثبوت الاول سببا في حصول الثبوت الثاني اسبب ذلك الترتيب والمراد ان العلم باحد الثبوتين سبب في العلم بالثبوت الآخر فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني لتضمنه العلم بالترتيب الذي هو سبب في العلم بالثبوت الثاني فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني بسبب العلم بالترتيب مثلا العلم بنبوت اعتبار جنس القتل العمد العمد وان في جنس القصاص حيث اعتبر في القتل بمحدد بالاجماع سبب في العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب سبب في العلم بنبوت اعتبار القتل بمنقل في القصاص وهذا المعنى لا غبار عليه ولا شبهة في صحته كما ترى (فان قلت) نعم لا اشكال في صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن اسقاط لفظ الاعتبار والاقصاء على قوله ولو كان الترتيب باعتبار جنسه في جنسه اترجع المبالغة للقيد

وحده أعني ترتيب الحكم على وفقه في قوله بترتيب الحكم الخ فزيادة لفظ الاعتبار مستغنى
 عنهم وإن استقام المعنى معها أيضا كما تبين فواجه زيادتها (قلت) وجهها أن رجوع المبالغة
 للحكم المقصود بالذات في الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود
 بالذات في الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيد أو شأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات
 وأقيد أن لا يكون مقصودا بالذات بل تابعا وإضافا للدليل في الحقيقة على اعتبار العين
 في العين اعتبار الجنس في الجنس مثلا وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه
 الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس في الجنس مثلا يدل على اعتبار العين في العين ووجه الدلالة
 أن اعتبار الجنس في الجنس في ضمنه ذكر العين مع العين وذكرها معها يدل على علمتها فيها
 والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة على وجه الدلالة لأنه أعني الدليل هو العدة
 في الإثبات فالاهتمام ببيان وجوه الدلائل أكد وأيضاف اعتبار الجنس في الجنس مثلا ثبت
 المجموع أعني اعتبار العين في العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فإنه يفيد اعتبار العين
 في العين ضمنا وذكر أحدهما مع الآخر كذلك فالأوفق المبالغة به على المجموع وأما المبالغة
 به على جزء المجموع مع تعلقه بالآخر وإثباته إياه أيضا فغير موجه وإذا علمت ذلك وأحسن
 التأمل فيه علمت فساد التصويب الذي زعمه شيخنا العلامة حيث قال الصواب ولو كان
 الترتيب باسقاط الاعتبار لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس
 في الجنس مثلا وكان الداعي إلى ما ارتكبه الشارح الخ ما ذكره وأنه لا منشا لذلك التصويب
 إلا ألوههم المحض ووجه ذلك الفساد والوهم أنه تبين بما لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه
 وإن قوله لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس لا يتأني
 ما ذكره الشارح بل يوافق ويحققه وذلك لأنه إذا كان اعتبار العين في العين ثابتا بالترتيب وكان
 الترتيب ثابتا باعتبار الجنس في الجنس كان ثبوت اعتبار العين في العين بالترتيب بسبب اعتبار
 الجنس في الجنس لأن حاصل ما ذكره أن اعتبار الجنس في الجنس سبب السبب ولا شك أن
 سبب السبب سبب في حصول المسبب عن السبب كما تقدم مبسوطا وهذا عين ما ذكره الشارح كما
 هو جلي بادي تأمل فالاستدلال به على تصويب خلافه من الفساد الواضح يمكن أي مكان
 (فإن قلت) بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لأن الشارح عاق المبالغة
 بمجموع التميز والتميز والشيخ علقها بالقيود وحده (قلت) هذا لا يقتضي تفاوتنا في حاصل المعنى
 ولا يصح تصويب اسقاط لفظ الاعتبار بل يعين إثباته ولا يصح ما نسبته إلى الشارح مما سبأني
 الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بادي تأمل (فإن قلت) فواجه اختيار الشارح ما ذكره (قلت)
 قد تقدم ذلك قريبا مبسوطا وهذا كله بناء على أن الشيخ أراد ما قرأناه في معنى قول الشارح
 ولو كان الاعتبار بالترتيب والابان جملة على أن البان في الترتيب معدية للاعتبار حتى يكون
 المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لأنه خلاف المراد قطعاً والله أعلم وأما قوله وكان
 الداعي الخ وما زعمه فيه من أن الشارح فهم أن المراد بقوله بترتيب هو اعتبار الجنس في العين في
 العين الخ فهو تقول على الشارح بما هو منه برى وبالأضرر ووجه الحاجة إليه في كلامه لما تبين
 في تقرير كلامه من غير تكاف فيه بما لا مزيد عليه للعاقل من استقامته وحسنه ورجحانه على

(قال لايم) لا يمتنع الحكم فائسامة ثلاثة مثال الاول اى اعتبار العين في العين بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وان اختلف في انما له اول البكارة اولها وقد اعتبر ١٠١ في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية

المال بالاجماع كما تقدم
ومثال الثاني اى اعتبار
العين في العين وقد اعتبر
الجنس في العين تعليل
جواز الجمع في الحضر حالة
المطر على القول به بالخروج
وقد اعتبر جنسه في الجواز
في السفر بالاجماع ومثال
الثالث اى اعتبار العينة
في العين وقد اعتبر الجنس
في الجنس تعليل القصاص
في القتل بثقل بالقتل العمد
العدوان حيث ثبت معه
وقد اعتبر جنسه في جنس
القصاص حيث اعتبر في
القتل بمقتضى الاجماع (وان
لم يعتبر) اى المناسب (فان
ذل الدليل على الغائه فلا
يعمل به) كما في مواضع المالك
فان حاله يناسب التكفير
ابتداء بالصوم ليرتد عنه
دون الاعتاق اذ يسهل عليه
بذل المال في ثمرة الفرج
وقد اتفق يحيى بن يحيى
المعري على ما جاعل في نهار
رمضان بصوم شهرين
متتابعين نظرا الى ذلك ان
الشارع الغاميا يجابه الاعتاق
ابتداء من غير تفرقة بين ملك
وغيره ويسمى هذا التقسيم
بالغريب لبعده عن الاعتبار
(والا) أى وان لم يدل
الدليل على الغائه كما لو لم يدل
على اعتباره (فهو المرسل)
لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره او الغائه ويعبر عنه بالمصلحة المرسله وبالاستصلاح

تقدير حمل الاعتبار في هذا المقام اثباتا ونقيا على اعتبار الشارع واعمر الله ان ذلك كله
ما لا يخفى فيه متأمل ولا يتوقف فيه متأمل ولكن مفسد الشغب بالاعتراض مع بلية العصبية
مما يضيّق عن انطاق الحصر والحاصل ان هذا التصويب خلاف الصواب وان الاستدلال
عليه بما ذكره في غاية الفساد وان نسبة الفهم الذي ذكره الى الشارع مع برأيه منه واستغنائيه
عنه مما لا يليق بالعقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل على ان فيما اعترف به من فساد هذا الفهم
الذي زعمه على الشارع مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف بترتيب الحكم
على وفقه بقوله اى ان اعتبار المجتهد عين الوصف في عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع
الحكم الخ حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتهد والحق حمله على اعتبار الشارع كما دل
عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان (قوله مثال الاول الخ) فان قلت لم ذكر في المثال
الاول والثالث قوله حيث ثبت معه وتركه في الثاني قلت يمكن ان يوجه بالاهتمام به فيهما
اذ لو سكت عنه في الاول ربما ظن عدم صحة التمثيل اذا صغر ليس هو العلة بل البكارة او
المجموع كما قيل به فنبه على ان هذا الاختلاف لا يضر لان المقصود ذكره معه وقد وجد ولا يضر
الاختلاف في انه العلة أولا وفي الثالث به هم عدم صحة التمثيل لا تنقاه هذا الحكم عند ابي
حنيفة فاهتم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالخلاف فيه واما الثاني فاكفى
بقوله فيه على قول فليست أمثل (قوله وقد اعتبر في جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب كانهم نظروا
الى مجتزئ تعليل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا
في المعلوم لم ينقض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح اه (قوله حيث اعتبر في القتل
بمقتضى) اقول اى في القصاص في القتل بمقتضى اوفى قصاص القتل بمقتضى قوله قبله وقد
اعتبر جنسه في جنس القصاص لانه وقع بيان له واستدلالا عليه فقوله في القتل بمقتضى بيان
اقوله في جنس القصاص فجاء في باب القتل بمقتضى اوفى قصاص القتل بمقتضى قوله انه بيان
فغاية الامر ان في الكلام حذف قريئة عليه ومثله شائع ذائع كثير الوقوع في أفصح الفصح
لا محذور فيه بوجه فقول شيخنا العلامة الاحسن ان يقول حيث اعتبر في القصاص بالقتل
بمقتضى مطابقة قوله وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص ان اراد به ان الاحسن التصريح
بذلك لم يصح التعليل بقوله لمطابقة قوله الخ اذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى وان
اراد وجوب ذلك في أداء المعنى وان ما قررنا به كلام الشارع ليس معناه ولا ظاهرا منه مطلقا
فمنعه في غاية الوضوح لا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قريئة على البيان
والواجب العكس لا نأقول انما يجب في البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الاثبات كما هنا فلا محذور
حينئذ في جعل المبين قريئة على تفسيره بانه ومن ذلك غير عزيز عند من له ممارسة الفنون
الكلام المعتمدة على انما جعلنا المبين هو القريئة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو
القريئة على ذلك ولا شبهة للاشكال في ذلك فتأمل (قوله وان لم يعتبر) اى المناسب اى لا ينص
ولا اجماع ولا غيرهما مما ترقى قال شيخنا الشهاب والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لان الدليل
دل على عدم اعتباره بدليل ماسيا في عند قول الماتن والافهم مرسل اه (قوله والا) اى وان لم
يدل الدليل على الغائه الى قوله فهو المرسل قال شيخ الاسلام محله يجري فيه الخلاف الاتي

(وقد قبله) الامام (مالك مطلقا) رعاية للمصلحة حتى يجوز ضرب المتهم بالسرقة ليعزو عورض بانه قد يكون بريئا وترك
الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء ١٠٢ (وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناد انه عليه بالنكير) اي قرب من موافقته

ولم يوافقه (ورده الاكثر)
من العلماء (مطلقا) لعدم
ما يدل على اعتباره (و) رده
(قوم في العبادات) لانه
لا تظرفها للمصلحة بخلاف
غيرها كالبيع والحد (وليس
منه مصلحة ضرورية كلية
قطعية لانها مما دل الدليل
على اعتباره فهي حق قطعا
واشترطها الغزالي للقطع
بالقول به لا لاصل القول به)
فجعلها منه مع القطع بقبولها
قال (والظن القريب
من القطع كالقطع) فيها
مثالها رمى الكفار المتترسين
باسرى المسلمين في الحرب
الموتى الى قتل الترس
معهـم اذا قطع او ظن ظنا
قريبا من القطع بانهم لم
يرموا استنصاها المسلمين
بالقتل الترس وغيره وبانهم
ان رءوا سلم غير الترس فيجوز
رميهم لحفظ باقي الامة
بخلاف رمى أهل قلعة
تسروا مسلمين فان قصها
ليس ضروريا ورمى بعض
المسلمين من السفينة
في البحر لبقاء الباقي فان
نجاتهم ليس كليا اي متعلقا
بكل الامة ورمى المتترسين
في الحرب اذا لم يقطع او
يظن ظنا قريبا من القطع
باستنصاها المسلمين فلا يجوز
الرمي في هذه الصور الثلاث

اذا علم اعتبار عينه في جنس الحكم او عكسه او جنسه في جنس الحكم والافهم مردودا اتفاقا
كما ذكره العضد تعالى ابن الحاجب اه وأقول لا يخفى مناقضة هذا الكلام لنفسه بقره قول
المصنف وان لم يعتبر الذي هذا قسم منه بقوله اي لا ينص ولا اجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه
اه فانه يلزم منه تقييد المرسل باتتقاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه في جنسه ولا
باعتبار عينه في جنسه ولا باعتبار جنسه في عينه كما تقدم تقرير الترتيب بذلك فاذا قيد هنا
بذلك أيضا كما قاله لزم من ذلك انه مقيد بذلك وغير مقيد به وقد يجاب بمحمل الجنس فيما قيد به
هنا على الجنس البعيد وفي نفسه فيما سبق الذي هو مقتضى المتن على الجنس القريب أخذا
بما نقله الكمال في تقرير كلام ابن الحاجب فراجع (فان قات) لا اشكال على شيخ الاسلام
وان لم ترتكب الجمل المذكور لان الذي نفاه أولا هو اعتبار العين في العين بالترتيب اي ترتيب
الجنس على العين او عكسه او الجنس على الجنس والذي أثبتته هنا اعتبار العين في الجنس
او عكسه او الجنس في الجنس ولم يتعرض لاعتبار العين في العين فلا تناقض (قلت) اعتبار
الترتيب باحد الاقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى في العين اخذا من كلام المصنف السابق
وتقريره فليأتكم (قوله يجوز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الاقرار هو
المصلحة المرسله قال شيخنا الشهاب المراد به اي بالمتهم عندهم المعروف بذلك (قوله اي قرب
من موافقته ولم يوافقه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب يفهم منه ان كاد تدل على
ان خبرها منفي اذا كانت منبئة وهو قول مستتر بين النجاة وان كان التحقيق عند جماعة انها
لا تدل على نفيه ولا اثباته اه وأقول زعم انه يفهم منه ما ذكر ممنوع لان قوله ولم يوافقه كما
يحمل أن يكون لبيان ان هذا الذي من جملة مدلولها محتمل أن يكون زائدا على مدلولها قصد به
بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثاني (قوله فجعلها منه الخ) قال شيخنا
الشهاب كشيخنا العلامة يفيد ان قول المتن واشترطها الغزالي الخ بمنزلة أن يقول خلافا
للغزالي فقوله فجعلها مقابله قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر ما ذهب الغزالي
في المرسل اذا لم تكن المصلحة به هذه الصفات هل يقول به كالك أم لا اه وأقول قد يفهم قول
المصنف لا لاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصارا شارح على قوله
فجعلها منه مع القطع بقبولها قد يفهم عدم قوله به (قوله فيجوز رميهم لحفظ باقي الامة) قال
شيخنا العلامة فيه بحث وذلك ان باقي الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون
حفظهم كليا اي متعلقا بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كليا قبل الرمي لم يبرز الرمي اذا لم يجوز
انما هو المصلحة الكلية اه وأقول هذا بحث ضعيف وهو في المعنى مناقضة لنظيرة لما اشتهر ومن
جعل الاكثر في حكم الكل في مسائل لا تخصي وخصوصا اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا ولانهم
أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ما ذكر وانما البحث في ان قضية العبارة اعتبارا لاستئصال جميع من
عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت من الامة وقضية ما في كتب الفروع اعتبار
استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بانه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه
الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع او مظنة له
فجعل في حكمه لكن هذا ظاهر اذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى معه على الامة

(مسئلة المناسبة
تخرم) اي تبطل (بفسدة
تأزم) الحكم (واجبة) على
مصلحته (او مساوية) لها
(خلاف الامام) الرازي
في قوله ببقائهم مع موافقته
على اتقاء الحكم فهو عنده
لوجود المانع وعلى الاول
لاتقاء المقضي (السادس)
من مسائل العلة ما يسمى
بالشبه كالوصف فيه المعروف
بقوله (الشبه منزلة بين
المناسب والطردي) اي ذو
منزلة بين منزلتيهما فانه
يشبه الطرد من حيث انه
غير مناسب بالذات وبشبه
المناسب بالذات من حيث
التفان الشرح اليه في
الجملة كالكورة والافوثة
في القضاء والشمادة قال
المصنف وقد تكاثر التشاير
في تعريف هذه المنزلة
ولم أجد لاحد تعريفا صحيحا
فيها (وقال القاضي) أبو
بكر الباقلاني (هو المناسب
بالتبع) كالطهارة لاشتراط
النيسة فانها انما تناسبه
بواسطة انما عبادة بخلاف
المناسب بالذات كالاسكار
نظرة الخمر (ولا بصار اليه)
بان يصار الى قياسه

بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة الابعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر
بجيت يحصل به الحفظ التام للامة وقد استشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة اذا كان
من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استئصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته
لما زعمه الكفار حيث ان استئصال بقية المسلمين بخو القتل والاسر قبل التمكن من تهديمته من
يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق فليست مثل رأي شيخ الاسلام قال وقوله استأصلوا
المسلمين اي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد كقوله لحفظ باقي الامة
ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعي استئصال الجميع اه ولا يخفى ان
ظاهر القروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الاقليم ولهذا قال الكمال
وظاهر ما في كتب القروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين جيش الكفار وان الخوف
قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع كفاية خلاف في جواز رمي الترس اه وليتأمل
فما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين او من أهل ذلك الاقليم او قدرهم وفيما لو كان
أقل لكنه الذي به الحماية للاسلام كما مر اه الجيش وابطاله (قوله السادس) ينبغي أن يجعل
شبهه مقدرا تقديره ما به فهم مما يذكر اي من تعريف الشبه بمعنى الوصف اذ قد يفهم منه ان
المسائل فهو كون الوصف بين المناسب والطردي (قوله ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا
الشهاب مانعه اي كان الوصف الكائن فيما يسمى بالشبه يسمى أيضا بالشبه وهو المعروف ثم
معنى هذه العبارة ان نفس المسلك هو المسمى بالشبه المشتغل على الوصف المذكور المعروف
فما حقيقة ذلك اذا وانه أعلم تبيين الوصف المعروف المذكور العلمية بايداه التفات
الشارع اليه في الجملة وفي عبارة السعد ما يدل على ان كون الوصف شبيها هو المسلك حيث قال
وتحقيق كونه اي الشبه من المسائل ان الوصف كما انه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة
كذلك قد يكون شبيهاً فيد ظناً بالعلمية وقد ينزع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من
مسائل الاله الا انه لا يثبت بمجرد المناسبة اه وقوله الا انه الخ اي لانه لو ثبت بمجرد المناسبة
كان من المناسب بالذات لا من الشبه ثم رأيت في عبارة بعضهم معنى الشبه كون الوصف
شبيهاً وهو المسلك قال الشبه اسم لذلك والوصف الكائن شبيهاً اه وما أخذ به كلام السعد
المذكور اه (قلت) وقضية قوله فيحتاج الى اثباته بشئ من مسائل العلة ان اثباته بخو النص
لا يخرج عن كونه شبيهاً ولا يخرج قياسه عن كونه قياساً شبه وأدل منه على ذلك تعبير العبد
بقوله وعالية الشبه ثبت بجميع المسائل من الاجماع والنص الخ وقضية ذلك ان القياس
باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياساً شبه وان نص الشارع على علمية ذلك الوصف
او أوجه واعلمها وان في حجيته الخلاف الذي ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول برده مع
ورود النص او الاجماع على العلمية اللهم الا أن يقال ان النص على العلمية لا يستلزم تعديها
حتى يتأني القياس ويحتمل ولعله أقرب انه حيث ورد النص او الاجماع على العلمية خرج
القياس على كونه قياساً شبه الذي هو محل هذا الخلاف فليراجع (تبيينه) * ينبغي أن
يتأمل في نحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوي مما تقدم انه يجوز التعديل به هل يكون من
المناسب بالذات حتى يكون قياساً من قياس المعنى او من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس

الشبه أو لا يكون من واحد منهم ما فيكون قسما آخر غيرهما وغير الطرد فيه نظر والاولان في غاية
 البعد واولهما أشد بعدا فليحذر (قوله منزلة بين المناسب والطردي) أقول المراد المناسب بالذات
 كما يصرح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناصفة بالتبع فيوافق تفسير القاضى
 الا ترى ويكون الخلاف في مجرد العبارة لا في المعنى ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح
 تفسيرها بأعم من المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضى ويحتمل تفسيرها بما يوافقهم
 المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه في الاحكام فانه قال ومنهم من فسره بما يوافقهم المناسبة
 من غير اطلاع عليها وذلك ان الوصف المعلن به اما أن تظهر فيه المناسبة أو لا الى أن قال وان لم
 تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام من هو أهله فاما أن يكون مع ذلك محال بوافق من الشارع
 الالتفات اليه في شئ من الاحكام او هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه في بعض الاحكام
 فان كان من الاول فهو الطردى وان كان من الثاني فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب في انه
 غير مجزوم بتقريب المناسبة عنه ومشابه للطردى في انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون
 المناسب وفوق الطردى ثم ذكر انه أقرب الى قواعد الأصول وانه الذى ذهب اليه أكثر
 المحققين قال ويليه في القرب مذهب القاضى أبي بكر اه باختصار في جميع ذلك وعلى هذا
 يكون مبادئنا لمذهب القاضى ان أراد بالمناسبة في قوله وان لم تظهر فيه المناسبة وبالمناسب في قوله
 فهو دون المناسب الخ أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعة من مبادئنا هذا
 لمذهب القاضى بل المناسب لقوله ويليه في القرب مذهب القاضى الدال على انه أقرب من
 مذهب القاضى أن يريد المناسبة بالذات فقط فيكون محتملا للمناسبة بالذات بخلافه على
 مذهب القاضى وما حقل المناسبة بالذات أرفع مما يحتملها وان ناسب بالتبع وقد يستشكل
 أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال اتفاق المناسبة مطلقا لكن كلام الشارح
 كالمصنف لا يوافق ذلك فان المتبادر من قول المصنف قوله بين المناسب والطردي الجزم باتفاق
 المناسبة بالذات عنه وهو كالصرح من قول الشارح من حيث انه غير مناسب بالذات فليست أقل
 (قوله وقال القاضى هو المناسب بالتبع) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة القياس بهذا
 المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلزم العلة اه (وأقول) فيه نظر
 لما سيأتى قريبا عن شيخ الاسلام مما حاصله ان القياس بهذا المناسب قد يدخل في قياس العلة
 لشمول العلة في قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع والثاني انه يحتمل أن يوجه
 تضعيف المصنف قول القاضى على ما دل عليه تأخير عما اختاره ومقابله به ان حاصله ان
 الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصرح به ما سيأتى عن الاحكام وغيره وحينئذ فان أراد
 القاضى ان المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للازم المناسب بالذات لم يصح
 لانه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعمل بغيره وان أراد المقصود بالجمع
 بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا ليس مما نحن فيه في شئ اذ الجمع بالمناسب بالذات ليس من
 قياس الشبه في شئ وان أراد ان المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات اى
 لدلالته عليه فكذلك اذ الجمع في الحقيقة انما هو بالمناسب بالذات غاية الامر انه اكتفى عن
 التصرح به بذكر ما يدل عليه فليست أمثلة والثالث ان المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام

كما صرحوا به قال في الاحكام وذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين
الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه
انتهى وقال الاسنوي وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه انتهى وحيث
فتدني شكل قول الشارح كالتطهارة لا اشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انما عبادته لان
حاصله ان التطهارة مستلزمة للمناسبة لا اشتراط النية وهو العبادات ولا شك ان التطهارة عن
النجس عبادته فهي متضمنة للمعنى المناسب الذي هو العبادات فلم يثبت الحكم وهو اشتراط
النية فيها وعبارة الاسنوي كتعديل وجوب النية في التعميم بكونها تطهارة يقاس عليه الوضوء
فان التطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والاشتراط في التطهارة عن النجس لكن
تناسبه من حيث انه عبادته والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى ويقال عليها اذا كان المناسب
لاشتراط النية جهة العبادات فلا اشتراط في التطهارة عن النجس لتحقيق تلك الجهة فيم الانها
عبادة لانها تكون واجبة وهذه دوية وكل من المندوب والواجب عبادته الا أن يقال ان من
حيث هي لم توضع للتعبيد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كإلتها عن أرضه فانه قد يزيلها
دفعاً للاستعداد بخلاف الوضوء مثلاً فانه لا يقع الاعبادتة فهو موضوع للعبادة ولا ينافي ذلك
ان غسل الاعضاء قد يكون مجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون الا
للتعبيد ولا يراد به الا ذلك بخلاف ازالة النجاسة (قوله مع امكان قياس العلة) قال شيخنا
الشهاب شيا في آخر الباب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع الى معنى
في الاصل فكان الاول هو المراد في عبارة المتن هنا غير انك اذا حققت النظر تجد قياس الشبه
هو قياس الدلالة وبه صرح السعد انتهى (وأقول) فيه نظر لان قياس الدلالة الذي فسر به
السعد بقياس الشبه هو ما كانت علمته مناسبة بالتبع كما قال في الاحكام مانصه وذهب القاضي
أبو بكر الى تفسيره أي الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم
ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى وقد صرح شيخ الاسلام آخر الباب بخلافه فقال مانصه
وقياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علمه ذاتية وغير ذاتية فهو أهم من قياس العلة
في قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضية ذلك شمول قياس العلة
في هذا الاتي لقياس الشبه اذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لان حاصل هذا الاتي ان مهما
فرض علمه سواء كان مناسباً بالذات أو لا ان وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة أو بلازمه أو حكمه
أو أثره فهو قياس الدلالة وقضية ذلك ان ما فرض من الشبه علة يجري فيه ذلك حتى اذا جمع
بنفسه كان قياس علة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فتدني دلالته تأمل (قوله فان تعذر أي
العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمر ان الاول انه قد يقال
هنا أسقط تاو التانيث في تعذر ليعود الضمير الى قياس العلة فانه أخصروا ظهوره وقد يجاب بانه
خشى حيث من توهم عود الضمير للشبه وان انه نفع بالتأمل في معنى الكلام والثاني ان اعتبار
تعذر المناسب بالذات خصوصاً مع قوله بان لم يوجد غير قياس الشبه صادق مع كون الجمع في
القياس به نفسه أو بلازمه أو أثره أو حكمه فيكون الحاصل ان قياس الشبه مؤخر عن قياس
المناسب بالذات سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن قد يستشكل تقديم

(مع امكان قياس العلة)
المشتمل على المناسب بالذات
(اجماعاً فان تعذر)
العلة بتعذر المناسب بالذات
بان لم يوجد غير قياس الشبه
(فقال الشافعي) رضى الله
عنه هو (حجة) نظر الشبه
بالمناسب (وقال أبو بكر
الصيرفي و) أبو الحسن
(الشرازي مردود) نظراً
لشبهه بالطرد

قياس الدلالة حيث أن أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي بل وعلى ما تقدم
 عن الآدمي بل أولى لأنه قدمه على ما قاله القاضي فليتامل إذا فرقت في المعنى بين الجمع بلازم
 المناسب كما في قياس الدلالة ترتيب الجمع بما يستلزم المناسب كما في قياس الشبه على قول القاضي
 إذا لم يكل منه ما هو بالجمع المناسب غير أنه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو لمزومه فليتامل
 (قوله وأعله قياس غلبة الاشياء الخ) أقول فيه أمور: الأول أن الهاء في أعلاه غائبة على
 الشبه بمعنى الوصف وهو المصريح به في كلام المصنف أي وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على
 حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أي القياسات المبنية عليه وهي التي جمع به فيها ويدل
 على ذلك قوله قبله ولا يصار إليه فان معناه لا يصار إلى الشبه لكن على حذف المضاف أي إلى
 قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله مع إمكان قياس العلة فانه ظاهر في أن المعنى لا يصار
 إلى قياسه ولهذا قال الشارح بأن يصار إلى قياسه فغاية ما في الباب أن في الكلام مسامحة
 بحذف المضاف مدلولاً على ما بالقرينة ومنه شائع ذائع حتى في الكتاب العزيز والسنة الشريفة
 بل هو مستحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقلاً إنكاره ولا
 التوقف فيه وحينئذ نحصل كلام المصنف أنه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار بيانه إلى بيانه
 بمعنى المسلك فإن نرى يف الشبه بمعنى الوصف بانه ذو منزلة مخصوصة فيه إشارة إلى أن كون
 الوصف صاحب تلك المنزلة مما يثبت عليه فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك ثم بين
 حكم القياس المبني على الشبه فكانه قال هذا هو الشبه وحكم القياس المبني عليه كذا وهو
 معنى قوله ولا يصار إليه إلى آخره على ما بين ولا يخفى على عاقل أنه ليس في هذا الكلام أن
 المصنف جعل قياس غلبة الاشياء من الشبه لما بين واضحاً من أنه إنما جعله أعلى القياسات
 المبنية على الشبه غاية الأمر أن في عبارته مسامحة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها
 ولا غبار على ذلك كما بين وثانها أن الذي ينبغي أن الأعلى ماله أصل واحد لا سلاسله من
 المعارض كما قال شيخ الإسلام يرد عليه أن أعلى قياس الشبه مطلقاً ماله أصل واحد لا سلاسله
 أصله من معارضة أصل آخره وقد يجاب بأن ذلك مفهوم بالاولى مما ذكره لما مر انتهى وثالثها
 أن المفهوم من غلبة الاشياء أن الاشياء متعددة في الجانبين فباعتبار أكثرها ويبقى ما لو تعدد
 من الجانبين بأن تعدد الشبه في أحدهما واتحد في الآخر واتحد فيهما فهل يصدق عليه
 غلبة الاشياء ويسمى بذلك اصطلاحاً في نظر وعلى الجملة فظاهر أن المعنى في الأول هو ما تعدد
 وفي الثاني هو الأقوى وهو ما بينهما لو كانتا في الواقع تعددت اشياء أحدهما في الحكم
 فقط وتعددت اشياء الآخر في الصفة فقط فإيهما يقدم فيه نظر ولا يبعد تقديم اشياء الحكم
 لكن لو كانت اشياء الصفة أكثر ففيه نظر وخامسها دلالة على أن قياس غلبة الاشياء الذي
 هو الحاق القرع المتروكين أصليين بأكثرهما شهاباً من قياس الشبه الذي الكلام فيه وعليه
 نص المصنف في غير هذا الكتاب حيث قال في شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر القريد
 ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقاً ومنهم من شرط في اعتباره إرفاق
 الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف التام ومنهم من شرط في اعتباره أن
 يجتذب الفرع أحدهما فيلحق بالآخر بغلبة الاشياء ويسمونه بالحالة هذه قياس غلبة الاشياء

(وأعله) على القول
 بجميته (قياس غلبة الاشياء
 في الحكم والصفة) وهو
 الحاق فرع متروك بين
 أصليين بأحدهما الغالب
 شبه به في الحكم والصفة
 على شبهة بالآخر في أمثاله
 الحاق العبد بالمال في إيجاب
 القيمة بقتله بالفسخ ما بلغت
 لأن شبهة بالمال

وهذا ما يدل عليه نص الشافعي وقد حسمت نصه في شرح المنهاج ومنهم من يعتبر الاشياء
الحكمية ثم الرجعة الى الصفة ومنهم من يسوي بينهما ومنهم من قال انما يعتبر شبه الاحكام فقط
دون شبه الصورة كدواء الشبهة الى النكاح في سقوط الحد وجوب المهر شبهة الوطء في
النكاح في الاحكام ونقله ابن السمعاني عن أصحابنا ونقله غيره عن الشافعي رضي الله عنه ومنهم
من اعتبر شبه الصورة أيضا كقياسنا الخيل على البغال والحمار في سقوط الزكاة وقياسهم
في حرمة اللحم وقال الامام نضر الدين قدس الله روحه في المحصول اعتبر حصول المشابهة فيما
يظن انه الحكم أو مستلزم ما هو عليه الحكم سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى ثم قال
القاضي أبو حامد المروزي في أصوله قدس الله روحه اننا نعني بقياس الشبه ان يشبه الشيء
الشيء من وجه أو أكثر لانه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه أو أكثر من وجه
ولكن نعني انه لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به انتهى
فانظر قوله ومنهم من شرط في اعتباره ان يجتذب الفرع أصلا الى آخره فانه نص في ان قياس
غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه وان ذلك متفق عليه بين القائلين به وانما
اختلفوا فيما يعتبر منه حتى حصر بعضهم في هذا النوع وقال في شرح المنهاج واعلم ان صاحب
الكتاب لم يصرح بذلك كقياس غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع مترددا بين أصليين مشابهة لهما
فيلحق باحدهما المشابهة له في أكثر صفات مناط الحكم ولعل ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو
وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحدانه قسيم للشبه بل اما قسم منه
أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي طاقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر
التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه
مذهب أحدها الى ان قال والثالث انه لا يعمل بالشبه الا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم
امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجتذب الفرع أصلا فيلحق باحدهما بغلبة الاشياء
الى ان ذكر انه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه الى ان قال والسابع اعتبار
قياس غلبة الاشياء دون غيره انتهى فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الامام المقطوع
بتقدمه في حفظ هذا الفن واحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيقه كما لا يخفى في ذلك أحديعتبه
على ان قياس غلبة الاشياء عندهم من افراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وان منهم من قصر
اعتبار قياس الشبه عليه وانه لم يقل أحدانه قسيم لقياس الشبه بل الامر منحصر في مذهبين
أحدهما ما أنه قسم منه والاخر انه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج وهذا الذي
اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب الى آخره
يبطل قول الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي
قياس الاشياء وقد أخذ الشارحون بظاهره فصروا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في
المستصفى بان قياس الاشياء ليس فيه خلاف الى ان قال وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه
نقل كلام القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم ان الامام بعدد رايه
من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون

الفرع واقعا بين أصليين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من
تفسير الشبه وليس كذلك بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين انتهى إذ مع تصريح القاضي
نفسه بذلك في مختصر التقریب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته إلى الوهم بل يتعين
الاخذ به ووهم من نسبة إلى الوهم بل ما فهمه الاستوى عن الحصول وهم فإن المقهور من كلامه
هو ما فهمه صاحب المنهاج ولهذا قال القرافي في شرح الحصول مانصه تنبيه قال التبريزي بعد
ذكره للحدين اللذين في الحصول وقيل هو الاخذ بقوى الشبهين فجعل قول الشافعي تفسير ثالثا
وهو الظاهر من قول الشافعي انتهى وعبارة الامام في مختصر الحصول المسمى بالمتنوع النوع
الخامس الشبه قال القاضي أبو بكر الوصف ان لم يكن مناسباً فاما ان يكون مستلزماً لما يناسبه
بذاته واما ان لا يستلزم فالاول هو الشبه والثاني طرد وقال الشافعي يسمى هذا القياس قياس
غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع إلى آخره ولا يهتم من هذه العبارة الا كون قول الشافعي
المذكور تفسيراً للشبه المترجم عليه وهذا مما يبين مراده من عبارة الحصول وبما تقرر يعلم ان
كون قياس غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه هو من قول الأئمة عند المصنف
وناهيك بيجالاته وتقدمه في حفظ هذا الفن على غيره وان فيه خلاف القاضي المشار اليه
وحديثه فلا غبار على المصنف في ادخاله في قياس الشبه ولا في اجرائه الخلاف فيه اذ لا محذور
على أحد في الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه ولا يرد عليه ان العضد والسعد أخذ من
الأمدي وغيره اخرج قياس غلبة الاشياء عن قياس الشبه الذي الكلام فيه أما أولاً فلان
المصنف غير مقلد لهم بل ولان تقدمهم من الاصوابين كما علم من كلامه في غير موضع على
انه انما خالف ما قاله في ذلك من قصد وعلم به كما لا يشبه ذلك على عاقل كيف وكلام الأمدي
الذي هو مأخوذ من مابين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرأه على انه لو
فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضي في مختصر التقریب كما تقدم وأما ثانياً
فلان مخالفة العضد والسعد كالأمدى وغيره لا تنفع من اتباع الأئمة فيما صاروا اليه وان
فرض ان مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الاوجه كما قال شيخ الاسلام في قول العضد
ان حاصل هذا الفرع تغاير مناسبتين رجح أحدهما أي فهو من مسائل المناسب لامن المسالك
المسمى بالشبه مانصه ولا يخفى ان شبه الوصف بمناسبتين لا ينافي شبهه بالطردى أيضاً فافعله
المصنف أي من جعله هذا الفرع نوعاً من قياس الشبه اقعده انتهى وبذلك يظهر ان ما فعله
المصنف هو الموافق للعقل والمعنى فهو الحقيق بالاعتبار عند ذوي الاستبصار واذ اعلمت جميع
ذلك عانت سقوط ما أطل به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد وقوله عقب ما حكاه عنهما
مانصه فانت تراهما كيف جعل الحاق فرع مترددين أصليين ليس من الشبه الذي كلامه فيه
وترى التفتازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة
والمصنف قد جعل الاول مما نحن فيه حيث قال وأعماله إلى آخره والثاني تعريفاً للشبه
الذي البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الاشياء مسلكاً للعلية أي اعلية
العلة في الحكم الثابت به انتهى ووجه سقوط قوله ثم كيف إلى آخره ظاهر مما تقرر في الامر
الاول اذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق ان المصنف لم يجعل قياس غلبة الاشياء

مسلكا للعلية بل نسبته الى انه جعله مسلكا لا منشأ لها الا الغفلة الفاحشة والاستنباط القبيح كما
هو ظاهر مما قررناه به كلام المصنف بل لا يصدر مثل ذلك عن تطرفي كلام المصنف وسبب ما قد أدنى
نظروا ولكن الشيخ مشغوف بمحبة الاعتراض على المصنف والشارح مع قلة اطلاعه على كلام
القوم وقصور نظره على ما في العبد دوحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته
وذلك مما يعنى عن الحق وبصم ووجه سقوط اعتراضه بان المصنف جعل الاقل مما نحن
فيه ظاهرا مما تقرر في الامر الثاني حيث تبين بان المصنف تابع في ذلك لآفة الفن فلا يلحقه
في ذلك اعتراض وان فرض اتجاه خلافه معنى فكيف وقد تبين ايضا انه المتجه معنى كما تقدم
ولك ان تقول للشيخ ما سجد جزمك بقولك وليس كذلك فان كان يجزى دما في العبد دوحاشيته
فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الاصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل وهمل
جاء امتناع مخالفتها خصوصا من مثل المصنف وحى أو قام على ذلك برهان وان كان اتفاق
أهل الاصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شئ دونه خوطا القناد
وشيب الغراب مع انك لم تدع ذلك ولم تبينه ومع ان المصنف ناقل للاتفاق على ما قاله كما علمت
وان كان برهانا عقليا قايما ذلك البرهان وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة بدم
الهديان وبالله المستعان وأما اعتراضه بان المصنف جعل الشبه بتفسير القاضي مما نحن فيه
مع انه ليس كذلك فهو باطل بطلانا ظاهرا وذلك لان كلام المصنف في كتبه وغيره مصرح بان
القاضي أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لاسترة بذلك لمن راجع كلام الناس
فانظر قول المحصول الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في اثباته أما الماهية فذكرها
في تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم
قال النظر الثاني في أنه حجة وقال القاضي أبو بكر ليس بحجة الى آخره فهل معنى هذا الكلام
غير أن الشبه بالمعنى الذى قاله القاضي هو الشبه المختلف فيه الذى الكلام فيه ومثل ذلك في
المنهاج وغيره من فروعه وانظر قول الاحكام المسلك السادس اثبات العلة بالشبه وبشكل على
ثلاثة فصول الفصل الاول في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه الى أن قال
غير ان آراء الأصوليين مختلفة فيه فمنهم من فسره الى آخر ما نقله من تفسيره ان التفسير
القاضي المذكور ثم قال واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصله في هذه الصور راجعا الى
الاصطلاحات اللفظية غير ان أقربهم الى قواعد الاصول الاخير وهو الذى ذهب اليه أكثر
المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر ثم قال الفصل الثاني في أن الشبه مع قران
الحكم به دليل على كون الوصف علة ويأنيه الى آخره فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه
بالمعنى الذى قاله القاضي من الشبه الذى الكلام فيه وذكر الصنف الهندي في النهاية فهو ما في
الاحكام وقال المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على انه حجة اذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع
القاضي أبي بكر وغيره لما انه يفيد ظن العلوية الى ان قال في انشاء هذا الاستدلال واما ثانيا فلان
الشبه أما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضي أو موهم له على ما ذكرناه أخيرا وهو عبارة عما
عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للـكم على ما ذكرناه في التعريف الذى قبل
الاخير وشئ من ذلك غير حاصل في الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمنا

تلك المصلحة أكثر الخ فأنظر هذا التصريح الواقع في أثناءه. إذا احتجنا بأن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بذلك كله إلى دليل

وكيف يصح في الأذهان شيء * إذا احتجنا النهار إلى دليل

وأما استناده في هذا الاعتراض إلى أن التفاتنا قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه فلا يصح أمّا ولا فلانه لا يقوم حجة على المصنف خصوصاً في أمر نقل في هذا الفن الذي اشتهرت إحاطة المصنف به ومنزلة فيه ولا يقاوم ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلاً عن تقدمه عليها وأما ما ينافي لانسلم صدور هذا العمل من التفاتنا والعبارة التي حكاه عنه لا تقيد ذلك إذ لا نسلم أن الإشارة في قول التفاتنا وعلى أن ما يستد من سالك العلة غير ذلك راجعة لما نقله عن القاضي قبل ذلك أيضاً بل يجوز أن تكون راجعة لبعض هذه المعاني في قوله فنبه الشارح المحقق يعني العضد على بعض هذه المعاني والمراد بذلك البعض الفرع المتردد بين أصليين لانه الذي تعرض له العضد بل يتعين رجوعه بالذلك فقط إذ لو رجعت لجميع ما ذكره التفاتنا عن إمام الحرمين لزم خروج ما ذكره الإمام عن الشبه الذي الكلام فيه وهو باطل إذ كلامه ليس إلا بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق (قوله في الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب أي ما بدليل ما يأتي انتهى (وأقول) فيه نظر إذ لم تظهر دلالة ما يأتي على ذلك لانه أن أراد بما يأتي تقرير الشارح المثال المذكور فعبارة فيه محتملة كعبارة المتن وإن أراد به قول المصنف ثم الصوري فهو مبني على أن المراد بالصفة الصورة فهو ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضعدها وظاهر أن الصفة هي هذا المعنى غير الصورة ولولم أن الصفة هي الصورة لم يلزم على تقدير حمل الواو في قوله والصفة على معنى أو دخول الصوري فيما قبله لان ما قبله مصور بتعدد الأصل كما تقدم بخلاف الصوري كما يفهم من تمثيل الشارح (بقي هنا بحثان) أحدهما أنه على تقدير أن الواو في قول المصنف والصفة معناها الظاهر وإن المراد بالصفة غير الصورة في وراد ما ذكره أقسام آخر كغلبة الاشياء في الحكم فقط وفي الصفة فقط وفي الحكم والصورة وفي الصفة والصورة فينبغي التامل في حكمها وفي رتبها ولم أر في ذلك شيئاً وقد يقتضي كلام المصنف تأخر الواو عن الصوري وفيه نظر والثاني أنه لا تظهر فائدة الحكم بأن قياس غلبة الاشياء على والترتيب بينه وبين الصوري إلا بالنسبة للتعارض فينبغي التامل في تصويره ويحتمل تصويره بما إذا تردد فرع بين أصليين وكان أكثر شهماً بأحدهما في الحكم والصفة وأشبه الآخر في الصورة فليتم (قوله أكثر من شبهه بالخرم من) قال شيخنا العلامة الذي في العضد أن شبهه بالخرم من أكثر من شبهه لانه يشابه في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الاحكام التكليفية انتهى (وأقول) لا يخفى أن مجزؤ المعارضة بما في العضد غير ضيداً من متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعاً وإن ما وجهه كلامه لا يقيد أكثرية المشابهة للخرم لا يلزم من أنه يشابه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من مشابهته للمال وما قاله الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان بالاموال (قوله وقال الإمام الخ) ينبغي التامل في وجهه المقابلة بين هذا وما قبله ولفظ المحصول فاما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي عن الشافعي أنه كان يعتبر الشبه في الحكم كشابهة

في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالخرم من (ثم) القياس (الصوري) كقياس التحليل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري بينهما (وقال الامام الرازي) (المعتبر) في قياس الشبه ليكون صحيحاً (مصول المشابهة) بين الشبهين (له) الحكم أو مستلزمها (وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزمها)

العبد المقتول للعر واسائر المملوكات وعن ابن عليه انه كان يعتبر الشبه في الصورة والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة أو في الاحكام انتهى ولا يخفى ان المتبادر منه ان مخالفة الامام لغيره من جهة انه لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكي عن الشافعي ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكي عن ابن عليه بل يعتبر كلا من المشابهة في الحكم والمشابهة في الصورة ومن جهة انه لا يعتبرها مطلقا كما هو ظاهر اطلاق المحكي عنهما بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة وعبارة المصنف لا تفي بذلك ولا تظهر فيها المقابلة وقد يتكلف جعلها على ذلك (قوله سواء كان ذلك) أي حصول المشابهة في الصورة أم في الحكم قال شيخنا العلامة فتسكون الصورة أو الحكم هو العلة والمشابهة واقعة فيها ومؤدى قول الشارح فيما مر لان شبهه بالمثال أكثر من شبهه بالحز وقوله للشبه الصوري بينهما ان العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى (وأقول) أما قولنا فاذكر هنا في كلام الامام مخالفا لما تقدم ومقابل له كما تقرر فيجوز ان يتخالفنا في هذا أيضا ولا تناقض لان شرط اتحاد القائل وأما ثانيا فيمكن جعل أحدهما على الآخر كما يحتمل الاول على الثاني فيقال في قوله لان شبهه بالمثال في الحكم والصفة أي الذين يظن انهم - ما علة الحكم وفي قوله للشبه الصوري بينهما أي للشبه في الصورة التي يظن انهم علة الحكم وحاصل ذلك اعتبار المشابهة في العلة وهو عين ما قاله الامام فتأمل (قوله لا تفيد العلية أصلا) أي لا قطعاً ولا ظناً (قوله لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة الخ) أقول فيه أمران الاول قال العضد بعد تقريره هذا الدليل وقد يقال ان أردت بالجواز تساوي الطرفين منع وان أردت به عدم الامتناع لم يناف الظن انتهى وقال المصنف في شرح المختصر من أنكر حصول الظن منه أي من الدوران مع تجرده أي عن السبر وغيره قرب من العناد والاطفال يقطعون بما ذكرنا من غير استدلال بالسبر ولا غيره انتهى والثاني ان لقائل ان يقول ان ملازمة الوصف للعلة يقتضي ان أحدهما لا يتفك عن الآخر وأنه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة غاية الامر أنها لم تتعين والحاصل ان مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بد وان لم يعلم عينها وهذا ينبغي أن يكون كافياً في المقصود اذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الاصل والفرع علم وجود علة الاصل في الفرع فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة فجواز ما ذكره يقتضي خلاف المطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه وبالجمله فان أراد الاستدلال على اتقاء العلة لم يصح أو على عدم تعينها لم يقدح في جواب بان المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندي وهو قد يكون اعم فلا يعلم بمجرد وجوده وجود العلة وفيه نظر لان قول الشارح فانها دائمة معه وجودا وعدمها كقول العضد فانها تعدم في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله صريح في ارادة اللازم المساوي والاصح قول الشارح وعدمها وقول العضد وتزول بزواله أو بان العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها فلا بد من سلامة ما من القادح وما لم تتعين لا تعلم سلامة ما منه ألا ترى انها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو اتقاء مانعه مثلا اذ قد يكون الشيء شرطا أو مانعا لعلية بعض الاوصاف دون بعض فيستوقف العلم بوجود الشرط أو اتقاء المانع على تعين الوصف ولا يكفي فيه العلم بوجود ذلك الملازم لكونه ملازماً لذات الوصف لا لعليته خاليا

سواء كان ذلك في الصورة
أم في الحكم (السابع) من
مسالك العلة (الدوران
وهو ان يوجد الحكم عند
وجود وصف وينعدم عند
عدمه قبل لا يفيد) العلية
أصل الجواز أن يكون
الوصف ملازماً للعلة
لانفسها كرائحة المسكر
الخصوصية فانها دائمة معه
وجودا وعدمها

عن الموانع فليتأمل ببقائه هلا عل هذا القيل بأنه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجودا
وعدمه كونه علة فان الاحكام التعبدية يمكن أن يقارن بها بعض الاوصاف وجودا وعدمه على
سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها فليتأمل (قوله بان يصير خلا) متعلق بقوله وعدمه وانظر
لمخصص العلم بهذه الحالة مع تحققه أيضا حال كونه عصيرا لصدق عدم السكر حينئذ اذ عدم
الشيء صادق قبل وجوده وقد يجعل بان بمعنى كان وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالتحريم
مع السكر في العصير لأنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم
لما زال السكر بصيرورته خلاصا راجلا انتهى ومثله في العضد (قوله وكان قاتل ذلك
قوله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران الأول ان مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال
ولا تستلزم العلية بل هو أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بان لا يعتبره الشارع
في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع والثاني ان قضيتته انه لا فرق بين كون
الوصف مناسبا أولا وان الخلاف جاريا فاقضية كلام العضد كالمختصر خلافا قال العضد
شرط الكلام المختصر الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده
ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية أي دلالاته على ما على مذاهب
الى أن قال ثالثها وهو المختار لا يفيده قطعا ولا ظنا لما الوصف المتصف بالطرد والعكس
انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ بغيره معه وإبطاله وعن ان الاصل عدم غيره
من غير التفتت الى غير منق مع وغير ذلك من مناسبة أو شبهه ولا شك انه اذا خلا عن هذه
الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلية كالرائحة المخصوصة الملازمة
للسكر فان عدمه في العصير قبل السكر وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة
قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته محكما
محضا اللهم الا بالاتفات الى نفي وصف غير ما الاصل أو السبر فيخرج عن المبحث انتهى وقال
السعد في حواشيه قوله وهو المسمى بالدوران قد اعتبره في الدوران صلاح العلية ومعناه
ظهوره مناسبة ما وقد جعل مجردا للطرد هنا خالفا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف
في افادته العلية اذا خلا في أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا
وعدمه حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم انتهى ثم قال في
قوله اذا خلا الى آخره يعني ان كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلو
عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسائل العلة مثل المناسبة والشبه
والنص والاجماع انتهى ثم قال في قوله فيخرج عن المبحث بشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك
العله ولم يخرج عن المبحث من افادته العلية انتهى وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بان
وجود المناسبة في الوصف لا تمنع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة
ومن غير التفتت اليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره (قوله لقيام الاحتمال السابق)
أقول فيه بحث لان هذا انما يفيد نفي القطعية لا اثبات الظنية اذ قيام الاحتمال لاحد الطرفين
لا يوجب ظن الطرف الآخر ويحجب بان المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقوله
الشارح لا قطعي دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذكور في المنهاج وشروطه وغيرهما

بان يصير خلا وليست علة
(وقيل) هو (قطعي) في افادة
العلية وكان قاتل ذلك قاله
عند مناسبة الوصف
السكر الحرمة انظر
(والمختار وفاقا لاكثر) انه
(قطعي) لا قطعي اذ قيام الاحتمال
السابق (ولا يلزم المستدل)
به بيان

(قوله نفي أي انتفاء) أقول فهو من نفي الشيء بمبدأ اللفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح وإنما
أوله بذلك لأن الذي يقيد بانه إنما هو كونه منتهيا في نفس الامر لا كونه منتهيا أي انتفاء أحد
قد ينفيه أحد ولا ينتفي في نفس الامر بل يكون موجودا (قوله بخلاف ما تقدم في الشبهة) أي
من أنه لا يصح الاستدلال به مع إمكان قياس العلة كما أفاده تعبير المصنف بالتعذر في قوله فإن
تعذرت أي العلة فقال الشافعي هو حجة الخ (قوله ضراباؤه عند مانع العلتين) أقول المتجه أنه
ليس المراد بضمير الأبداء الانقطاع بل الاحتياج إلى الترجيح فإن عجزنا قطع وقوله لا في بعد
طلب الترجيح أي عند مانع العلتين كما قررته غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل
حكم القول الضرر وبناءه على منع العلتين وحكم الثاني طلب الترجيح وسكت عن بناءه على
ما ذكره مع أن ما حكم به في كل من الموضوعين يجري في الآخر اللهم إلا أن يكون أراد التفتن
وحذف من كل من الموضوعين ما أثبت في الآخر فليتأمل (قوله الثامن من مسالك العلة) أي
في الجملة أي على قول فلا يناق في عدمه من المسالك رده عند الأكثر كما سيأتي (قوله وهو مقارنة
الحكم لوصف من غير مناسبة) أقول ينبغي التأمل في النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب
على ذلك وقد عبر الصفي الهندي في الدوران بقوله الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد
والعكس ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران
الوجودي والعدمي فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى
بالدوران الوجودي والطرد أو بالعكس ويسمى بالدوران العدمي والعكس والكلام في هذا
الفصل إنما هو في الدوران الوجودي والعدمي وقد يسمى بالدوران المطلق اه ثم عبر في الطرد
بقوله الفصل السادس في الطرد والمعنى منه الوصف الذي لا يكون مناسباً ولا مستلزماً المناسب
ويكون الحكم حاصله في جميع صور حصوله غير صورة النزاع فإن في حصوله معه فيها
النزاع هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر ومنهم من قال لا يشترط ذلك بل يكفي
في علمية الوصف الطرد أي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة واختلاف العلماء في
حجية الوصف الطردى فن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق
الأولى وأما من قال بحجتيته فقد اختلفوا في حجية المطرد اه وهو ظاهر في الفرق بين الدوران
والطرد باعتبار الاطراد والانعكاس في الدوران دون الطرد بمعنى أن المعترف به الاطراد دون
الانعكاس فلا يعتبر أيضاً بل يعتبر عدمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكك على ذلك
تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فإنه مطرد منعكس فإنه كلما اتقى بناء القنطرة انتفى إزالة
التباين وكما وجد وجدته الآن يكون في هذا التمثيل مساهمة ويحتمل أن الشارح يفرق
بينهما باعتبار انتفاء المناسبة في الطرد واعتبار صلاح الوصف لها في الدوران أهم من أن تظهر
فيه أولاً كما يدل عليه قوله السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فإنه
صريح في أن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتمال المناسبة والا كان
طرداً (فإن قلت) إذا تناسب فيكون الاثبات بالمناسبة لا بالدوران (قلت) سيعلم جواب ذلك
قريباً وقد يستدل على أن المعترف في الطرد بالمقارنة وجوداً فقط بقول المصنف في شرح المختصر
وزاد أي الغزالي استدلالاً على فساد الدوران فقال لأن الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة

(نفي أي انتفاء) ما هو أولى
منه) بأفاده العلية بل يصح
الاستدلال به مع إمكان
الاستدلال بما هو أولى منه
بخلاف ما تقدم في الشبهة
(فإن أبدى المعترض وصفاً
آخر) أي غير المدار (ترجح
جانب المستدل بالتعمدية)
لوصفه على جانب المعترض
حيث يكون وصفه قاصراً
(وإن كان) وصف
المعترض (متعللاً بالفرع)
المتنازع فيه (ضر) ابتداءً
(عند مانع العلتين) له دون
مخوضهما (أو إلى فرع آخر
طلب الترجيح) من خارج
لتعادل الوصفين حينئذ
(الثامن) من مسالك العلة
(الطرد وهو مقارنة الحكم
لوصف)

من غير مناسبة كقول بعضهم في الخل مانع لا ينبغي القطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فتبني القطرة على جنسه فتزال به النجاسة فينبأ القطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلا وإن كان مطردا لا نقض عليه (والأكثر) من العلماء (على زده) لا تنفاه المناسبة عنه (قال علماء وفاقياس المعنى مناسب) لا شمله على الوصف المناسب (و) قياس (الشبه تقريب و) قياس (الطرد محكم) فلا يفيد (وقيل إن قارنه) أي قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلة فيه يمد الحكم في صورة النزاع (وعليه الامام الرازي) (وكثير) من العلماء (وقيل تسكني المقارنة في صورة) واحدة لأفاد العلة (وقال الكرخي يفيد) الطرد (المتاخر دون الناظر) نفسه لأن الأول في مقام الدفع والثاني في مقام الإثبات (التاسع) من مسائل العلة (تنقيح المناط) وهو أن يدل نص ظاهر (على التعليل بوصف في حذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالاعم

العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط ثم قال المصنف وأعلم أن المصنف يعني ابن الحاجب لما قرر أن الدوران لا يفيد لم يحتج أن يذكر أن الأطراد بمجرد لا يفيد لأنه إذا لم يفد الدوران مع أنه طرد وزيادة فبطلت أولى أن لا يفيد الطرد بمجرد انتهى لكن قد يشكك حينئذ بمثل الشارح المذكور على ما تقدم على أنه قد يفيد في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسالك فليست أم (قوله في الطرد) من غير مناسبة فيه أمران الأول قال شيخ الإسلام أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك اه (وأقول) قضية خروج بقية المسالك أن في الدوران مناسبة ومما أتى أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجا بجميع أفرادها ولا يحق أن قضية اخراج الدوران بهذا القيد أن المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم إذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجا بدون هذا القيد وتقدم في ذلك كلام وسأتي فيه آخر والثاني قال شيخنا الشهاب ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق اه (وأقول) ينافية قول الشارح السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عنده مناسبة الوصف كالسكر الحزمة الخرافة صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسباً وقد يستشكل حينئذ بان المناسبة بنفسها تثبت العلة فأى فائدة حتمت في الدوران وبان إثباتها فيه ينافي قوله الثاني أنه لا يعين جهة المصلحة فإن قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتبهة على المناسبة كما يشير إليه قول الشارح الثاني بخلاف المناسبة وقد يجاب عن الأول بان الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر إليه فإفاد ما في الباب حينئذ أن يجمع جهتان كل منهما ما تفيد العلة ولا محذور في ذلك وعن الثاني بان المراد فيما سأتى بالاناسبة للدوران إما أنه لا يعين جهة المصلحة على الإطلاق فلا ينافي أنه قد يعينها وإما أنه لا يعينها من حيث كونه دورانا فإنه من حيث كونه دورانا لا يتغير فيه للمناسبة فليست أم (قوله لا ينبغي القطرة على جنسه) أي لم يفد ذلك (قوله لا مناسبة فيه للحكم) أي زوال النجاسة وقوله وإن كان أي البناء وعدمه بتأويل المذكور مطردا أي مع الحكم وقوله لا نقض فيه وقع تفسيراً لقوله مطردا (قوله قياس المعنى) أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتل على الوصف المناسب بالذات (قوله فلا يفيد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتدال به (قوله وقيل إن قارنه الخ) قال شيخنا الشهاب يفيد أن الأول يكفى بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران اه (قوله أفاد العلة) قال شيخنا الشهاب جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بالارتياب لكن في إفادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليست أم اه (وأقول) إفادته ذلك بقريضة المعنى إذ لا معنى لاعتبار المقارنة فيما عدا صورة النزاع في كونه محكما وفي كونه غير مفيد وبقريضة قوله وقال الكرخي الخ فإن فيه اشعارا بظاهرا بان مقابله لا يقبله باطلاق الافادة فيما قبله وتقسيمه فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله نوع الخفاء ولم يطلق الخفاء فليست أم (قوله تنقيح المناط) أي تمذيب علة الحكم (قوله نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فإنه ان كان عدم إمكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لمكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه أنهم عدوا من النص الصريح على العلة نحو قول الشارح اهكذا كما تقدم ومثل هذا غير قطعي في اعتبار

أو تكون أوصاف في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (وإنما) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحبة في الموافقة في شهر ١١٥ رمضان فإن أبا حنيفة ومالك كانا

خصوصها عن الاعتبار
واناطا الكفارة بطلق
الانطار كما حذف لشافعي
غيرها من أوصاف المحل
ككون الواطئ اعرايا
وكون الموطوءة زوجة وكون
الوطئ في القبل عن الاعتبار
واناط الكفارة بها (أما
تحقيق المناط فثبتت العلة
في آحاد صورها كتحقيق ان
النباش) وهو من نبش
القبور وبأنه لا كفارة
(سارق) بأنه وجد منه أخذ
المال خفية وهي السرقة
فقط خذ لا فاللحنفية
(وتخرج) أي تخرج
المناط (متر) في مجت
المناطية وقرن بين الثلاثة
إعادة الجدل بين (العاشر)
من مسائل العلة (الغناء
الفارق) بأن يبين عدم تأثيره
فيثبت الحكم لما اشتر كافي
(كالخاق الأمة بالعبء
في السراية) الثابتة بحديث
الصحبة من أعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ
عن العبد قوم عليه قيمة عدل
فأعطى شركاه حصصهم
وعتق عليه العبد والافقد
عتق عليه ما عتق قال الفارق
بين الأمة والعبد الأثمة ولا
تأثيرها في منع السراية
فثبتت السراية فيها لما
شاركت فيه العبد (وهو) أي

الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون المعبر العموم في المانع من جواز حذف الخصوص
بالاجتهاد إلا أن يمنع صراحة نحو قوله له كذا في اعتبار خصوص كذا في العلية بل
صراحته إنما هي في علية كذا في الجملة (قوله أو تكون أوصاف الخ) أقول هل يشمل ما لو
كانت تلك الأوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد وقد
يوجه الجواز بان دلالة النص على بعض تلك الأوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالة على خصوص
الوصف الواحد كذلك فكما جاز الحذف ثم فليجزه هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل ولعل
عدم الفرق أظهر (قوله وحاصله) أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور أن تنقيح
المناط هو الاجتهاد لا الدلالة قاله شيخنا الشهاب (قوله لما اشتر كافي) قال شيخنا الشهاب
اللام للتعليل لا لبعث في (قوله كالحاق الأمة بالعبء) قال شيخ الإسلام مثال للظني لأنه
قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجهه وغيرهما
عما لا يدخل للاثني فيه ومثال القايي قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه في
الكراهة اه (فان قلت) ادخال القطع في الغناء الفارق يناه قول المصنف إلا في إذا تحصل
الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة أن دل على أن الغناء الفارق ظني لا قطعي (قلت) يمكن
أن يجاب بان الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة له وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من
القطع بالغناء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق الملقى لجواز أن تكون العلة أمرا آخر
وراءهما والحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك
الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الأول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالأول القطع بالثاني
فليتأمل (قوله على القول به) قال شيخنا الشهاب لم يقل مثل ذلك في الدوران كان ذلك لذهاب
الأكثر إلى العمل به كما مر انتهى (قوله في الجملة) وقول الشارح لا مطاقا (أقول) لم يبينوا معناه
(فان قيل) قوله من غير تعيين جهة المصلحة يبين معناه فقوله في الجملة معناه أنه لا يحصل ظر
العلية من غير تعيين جهة المصلحة وقوله لا مطلقا معناه أنه لا يحصل ظن العلية مع تعيين جهة
المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة (قلت) فيلزم الاستدلال في كلام
المصنف لأن قوله في الجملة وما بعده المراد منه ما دل على هذا التقدير ويلزم الغناء قول الشارح
لا مطلقا لأنه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضا بل لا يبعد أن يكون قوله في الجملة إشارة
إلى جزئية حصول الظن والمعنى أنه لا يحصل الظن أي أنه لا يحصل الظن في بعض الأحوال
فقول الشارح لا مطلقا أي لا يحصل الظن في كل حال إشارة إلى نفسه وقول المصنف ولا تعين
الخز يادق معنى آخر فليتأمل (قوله بالقياس) أي بالقياس المستند إليه وقوله فكما في المجزة
هو نظير للمدعى لا مثال وقوله فان العجز هذا الخ أي فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار
ما عجز عنه الخصم (قوله من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الإسلام لا أوضح علة كان الدليل
أو غيرها اه (وأقول) وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بعجزها بل لأنها في نفسها بدون
قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الأدلة وإنما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في
العلة قدح في الدليل من حيث العلة وأما ما يقع للفقهاء من الاقتصار على تعليل الحكم فليس
المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وإنما المراد الإشارة إلى القياس يذكر الجامع وهذا يقع

الغناء الفارق (والدوران والظرد) على القول به (ترجم) ثلاثها (إلى ضرب شبهة تحصل الظن في الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة
المصلحة) المقصود من شرح الحكم لأن لا تدرك بأحد منها بخلاف المناسبة (خاتمة) في ثني مسلكين ضعيفين (ليس تأني

القياس بعلمية وصف ولا العجز عن افساده دليل عليه على الاصح فيهما) وقيل ثم فيهما اما الاول فلان القياس تام وقرنه بقوله تعالى فاعترفوا وعلي تقدير علمية الوصف ١١٦ يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما تعين

عليته ان لولم يخرج عن عهدة الامر الاقياسه وليس كذلك واما في الثاني فكفي المجزة قائم بالاعتادات على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم للعجز عن معارضتها واجيب بالشرق فان العجز هنالك من الخلق وهنالك الخصم

* (القوادح) *

أى هذا مجتهدا وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرهما (تختلف الحكم عن العلة) بان وجدت في صورة مثلاً بدون الحكم (وفاق الشافعي) رضى الله عنه في أنه قادح في العلة (وسماه النقص وقالت الحنفية لا يقدح فيها) وهو تخصيص العلة (وقيل لا يقدح في) العلة (المستنبطة) لان دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له في صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص شامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على علمية في جميع صورته كدليل المنصوصة (وقيل عكسه)

هم انهم يقولون لكذا أصله كذا الشارة الى القياس فليتأمل (قوله منها تخلف الحكم عن العلة) أى منصوصة كانت أو مستنبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابله بانتفاء دليل الآية وفيه أمور الاول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب وهو مشكل في المنصوصة اذ القدح فيها بذلك رد للنص الا ان يقال التخلف في صورة ناسخ للعلة وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعظم من أن يرد على جميع الاقوال التي في العلة وفي ذلك تخطئة الاجماع على أن ذلك أحدهما الأعلى القول يجوز اذا حدث قول ثالث اذا أجمع على قولين مثلاً اهـ (وأقول) أما الاشكال الاول بجوابه اننا نسلم ان القدح فيها بذلك رد للنص لما قاله الاسنوي في شرح المنهاج نقلاً عن الغزالي مما نصه وتوجيهه **كون النقص قادحاً في العلة المنصوصة** ما قاله الغزالي وهو اناسين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذ من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء بما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحاجة فيعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج اهـ (ولا يصح) ان هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وان كان نصها قاطعي المتيقن والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بان كذا بمجرد أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شيء آخر كانتفاء مانع فان فرض أن النص أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شيء آخر كان قال العلية كذا بمجرد ولا مانع له ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك وأما الاشكال الثاني بجوابه اننا نسلم أن في ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخلف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطاً أو شرطاً لان أعلى الاجماع اذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلوا تخلف الحكم في المادة المنصوصة كما هو حاصل الامر فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيئاً آخر لا تصدق العلة معه على المادة المنصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح فتكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول انه يعتبر لانه بمجرد هو المعتبر فيكون الموجد من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا يخرج عن تلك الامور المذكورة في تلك الاقوال بالكلية بان لا يكون شيء منها معتبراً في العلة ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا تلزم تخطئة الاجماع وهذا الجواب على طريق الجواب عن الاشكال الاول المأخوذ مما نقله الاسنوي عن الغزالي كما اقرر واندفاع هذين الاشكالين بهما تقر من الجواب في غاية الحسن والظهور عند التأمل العارف بالقوانين وبما تقر من الاسنوي عن الغزالي يعلم ان الأئمة ما هم اولاً ملاحظة الاشكال بل لاحظوه وذكروا ما يدفع به وان الشيخين قصرابه دم مراجعة كلام الأئمة والتأمل فيه اعطافاً من كلامهم على ما دفع عنهم الاشكال ويعلم ان به انهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهملوه لا يقال الجواب عن الثاني بما ذكره مخالف قول الشارح الا أن عن الامام ونقل الاجماع على أن حرمة الزنا لا تعال الا باحد هذه الامور الاربعة فانه يدل على أن المراد العلة السامة على كل قول لانا نقول حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادة

أى لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة لان الشارع له أن يطاق العلم ويريد بعضه مؤخرًا **المخصوصة** بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا عمل بشيء ونقض عليه ليس له أن يقول اردت غير ذلك لانه باب ابطال العلة

الخصوصية لزم أحد أمرين إما منع ما نقله من الإجماع وإما تأويله بأن المراد الإجماع على
اعتبار ما أجمعوا عليه لأنه تمام المعبر وذلك لا ينافي اعتبارني آخره بحيث لا تصدق
العلة معه على المادة الخصوصية إذ لا يليق نسايهم أهل الإجماع أن ما أجمعوا عليه تمام الاعتبار
في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتنامل والتأني
أن القول بالقدح عند انتفاء شرط أو وجود مانع أن أريد به القول بطلان علة مجرد الوصف
لأن العلة بالحقيقة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي أن لا يتحقق
خلاف بين هذا القول والقول الآخر عن أكثر فقهاء المالان الحاصل عليهم ما حينئذ أن العلة
هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك فعند انتفاء بعض الشروط
أو وجود بعض الموانع يصح الحكم بطلان علة الوصف لا اعتبار ما ذكره في شرط أو شرطاً
فلا تأثير له بدون ما ذكره يصح الحكم بعدم بطلان العلة بمعنى أن الوصف صالح للتأثير في الجملة
فالقول بطلان العلة بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها به هذا المعنى وأن أريد به
القول بطلان علة المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لأن القرض أنه لو وجد ذلك المجموع
في تلك المادة وجد الحكم معه والنال أن المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة
الاسلام الغزالي كلاماً طويلاً من جملته ما تقدم في الجواب الأول نقله عن شرح المنهاج
للانصاري نقله عن الغزالي ذكر أن مختار البيضاوي أن التخلف أن كان المانع أوفقاً بشرط
لا يقدح والقدح سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة ثم استشكل تصور نفس التخلف
في المنصوبة لوجود موانع ولا نقوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال فإن قلت كيف يتصور
تخلف الحكم لوجود موانع ولا نقوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً وظاهراً على
عليه أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هذا العمر الله بعينه الوجود والمجوز لذلك إنما
ما تقدمه جواز تخصيص العلة منصوبة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير محقق
وذلك التخصيص أن كان حيث يوجد مانع أو بقوت شرط لم يكن صورة المسئلة وإن كان بدونها
أمكن وهو محتمل على بعد بان يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس
فيه معنى يدعي أنه مانع أو عدمه شرط وهيئات أن يوجد ذلك اهـ وهذا الاشكال وارد على
ما ذهب إليه هنا من أن التخلف قادح مطاقاً فإنه شامل للقدح بالتخلف في المنصوبة لوجود
مانع ولا نقوات شرط بدليل تضعيفه التفاسيل المذكورة بعد (وأقول) الظاهر أنه لا يتصور
التخلف في المنصوبة ولا يكون لوجود موانع ولا نقوات شرط ولا يقدح صريحاً مجرد الاستبعاد
اللهم إلا أن يقال في صحة الإطلاق الذي ذهب إليه فرض التخلف فيما ذكره وإن كان محالاً
أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتنامل (قوله إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) قال
شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب فيه اشكال لأن العرايا رخصة بالإجماع والرخصة ما شرع
لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون
الحكم في محل العذر لا يمنع علة في غيره اهـ أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في
ذلك ما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفة الإجماع (وأقول) يمكن أن يجاب
بأن القائل بالقدح لا يسلم أن الإجماع على أن ما ذكره علة بمعنى أنه تمام العلة بل يعني أنه معتبر

(وقيل يقدح) لهما (الآن)
يكون (التخلف) المانع
أوفقاً بشرط) للحكم فلا
يقدح (وعليه أكثر
فقهائنا وقيل يقدح إلا
أن يرد على جميع المذاهب
كالعرايا)

في العلة فلا ينافي انه يعتبر معه شيء آخر شرطاً ونظراً لم يوجد في هذه فاذا اختلف الحكم فيها
والا لم يتصور تخلفه فيها بل كون الامر كذلك مما لا يتم منه عنه كل احد اذا لا يتصور وشي
العله حقيقة ما ليس محلاً للحكم (فان قلت) ينافي هذا انه لا بد في الرخصة من قيام السبب للحكم
الاصلي واذا لم يكن ما يدكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الاصل (قلت) لاننا لم نقف
بل هو ان يكون السبب المحكوم به قائماً هو السبب في الجملة لا التام بل كون الامر كذلك مما
لا يتم منه عند التأمل الصائب والتفكير الثاقب فانما على قطع من أنه لو كان الطعم مثلاً هو علة
الربا في بيع الرطب بقرطاً فأى على الوجه الشامل بصورة العرايا بأن أريد أن العلة في الربا
في بيع الرطب بقرطاً كونه مطعوماً وأن يبيع الرطب على رؤس النخل بقرطاً في الارض أو نقول وان
وجد العذر المجوز للبيع لم يمكن اخراج العرايا عن الربا فعملنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي
لا يشمل صورة العرايا بان تكون العلة في الربا في بيع الرطب بقرطاً كونه مطعوماً ما لم يكن
الرطب على رؤس النخل ولا التمر في الارض فيمادون خمسة أو سق أو نقول هو كونه مطعوماً ما لم
يصاحبه عذر فتمأله (قوله وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يضاف فيه
الموهوب للواهب كذا في النسخة الواقعة في التي وقفت عليها فلنستعمل المراد منه فانه ان أراد
ان من جملة العرايا المارخص فيها الهبة بان يهب رطباً أو عنباً فيهب الموهوب له للواهب ثم أو
زيباً فادخل ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح اذ لا معاوضة هنا فان وقع ذلك على وجه
المعاوضة شمله ما ذكره الشارح وكذا لو أراد ما لو وهب غير رطب أو عنب فوهب الموهوب له للواهب
رطباً أو عنباً فلهذا الميز كذا الشارح ذلك (قوله على خلاف الاصل) لم يقل خلاف الاصل كانه
والله أعلم لما يلزم حيث نؤمن أن الاباحة الاصل وليس كذلك اذ هي التخيير وهو غير البراءة الاصلية
كذا قاله شيخنا الشهاب فليتامل فيه (قوله بخلاف القاطع) أي وبخلاف الظاهر الخاص بعمل
النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بعمل النقض أو بغيره فيقدح النقض حيث نؤمن
هذا حاصل هذا القول وقد بين السكالك وشيخ الاسلام فساداً وعبارة شيخ الاسلام وأنت خير بان
هذا وهم لان العلة اذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلّف في القاطع العام أي لانه
مع قطعنا دلالة على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعنا
دلالة على ذلك غير قطعي بالنسبة اليه وفي الخاص ولو ظاهر ايجل النقض أي لانه مع دلالة
الخاص على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في
الخاص بغيره أي لان الدليل انما يدل على علية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل
النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحيث نؤمن فلا قدح في المنصوصة مطلقاً الخ
اه وقد يقال لاننا لم نستعمل استحالة التخلّف في القاطع العام والظاهر الخاص لانه اذا ثبت بعام قطعي
أ و ظاهر خاص عليه الطعم في الربا في البرم مثلاً من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في
بعض أنواع البرم كاردى فيعلم ان العلة الطعم مع الجودة الا أن يجاب بان هذا القطعي المذكور
أ و الخاص الظاهر بالنسبة لأنواع البرم ظاهر لا قطعي في الاول وعام لا خاص في الثاني فقد يرجع
الى العام الظاهر وانما الكلام في العام القطعي بالنسبة الى كل فرد فرد تناوله بخصوصه بان
يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه وقد

ر هو بيع الرطب أو العنب
قبل القطع بقرطاً أو زيباً فان
جوازها وارد على كل قول
في علة حرمة الربا من الطعم
وانتوت والسكيل والمال فلا
يقدر (وعليه الامام) الرازي
ونقل الاجماع على أن
حرمة الربا لا تعلل الا بأحد
هذه الامور الاربعة (وقيل
يقدر في) العلة (الحظرة)
دون المبيحة لان الحظر على
خلاف الاصل فيقدح فيه
الاباحة بخلاف العكس
(وقيل) يقدر (في المنصوصة
الام) اذا ثبتت (بظاهر عام)
ا قبوله للتخصيص بخلاف
القاطع

يقال التخلف مع ذلك ممكن أيضا لو أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الأمر الآخر إلا أن يجاب بأن المراد القطعية أو المخصوص بالنسبة لتكمال العلة أيضا وفيه نظر إذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل وإياك أن تظن أن هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فانه غلط ظاهر فان هذا الذي قرأه هو حاصل هذا القول فلم يرد واحد منهما على حكايته كما أراد فائله من غير أن يتصب لاختياره والاحتجاج له وانما هو على القائل نفسه نعم قد يقال لا اكمل الشارح حكايته هذا القول بقوله وبجواب الظاهر الخاص وهما لا يبين فساد ما ذكر وقد يجاب عن الاول باحتمال انه لم ير التصريح بتلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازا عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتقادا على ظهوره بالتأمل (قوله فلا يقدح) علة في المنهاج بقوله لان الاجماع أدل من النقص أي ان النقص وان دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعه قد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة الاجماع على عدم العلية لتكون الاجماع قطعية فذلك لم يقدح اهـ ولما منع أن يمنع قطعية الاجماع بالعلية على وجه يصدق على محل الاستثناء فلي تأمل (قوله هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال فرق بين العبارتين اذ عبارة الآمدي لازمه أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يكر إذا تخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن اعدام معارضة القطعي واما بقطعي ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وعبارة المصنف تقتضي ان التخلف المذكور يوجد ولا يقدح ثم اعلم أن في كلام الآمدي المنقول اشكالا الخ اهـ (وأقول) أما اعتراضهما على الشارح بان بين العبارتين فرقا فموجب بل لا ينبغي أن يكون الاسموا وذلك لان الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بان بينهما فرقا وانما مدعى ان في القدر الذي هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الآمدي ولا شبهة لعاقلة في صحة ذلك لان امتناع التعارض الذي أثبتته الآمدي يستلزم عدم القدر اذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه لا يقال بقي ان عبارة المصنف تقتضي اثبات التخلف وهو غير صحيح اعدام تصويره كما تقرر لانا نقول أما أولا فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ وتاليه لم يقدح أي التخلف فان أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو فاسد لانه سلب بسيط وقد اشتهر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع فقول المصنف لم يقدح أي التخلف أي اعدام تصويره وقدحه فرع تصويره وان أردت ان المقدم يقتضي ذلك فهو أيضا فاسد لان الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها وأما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف لم يقدح بالنسبة للرابعة من قبيل الكتابة فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز والحامل له على ذلك جمع الرابعة مع ما قبلها في جواب واحد اختصارا فلي تأمل والحاصل أنهم ما ان أراد الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم انتفاء القدر لما قاله الآمدي فقد تبين فساد ما وان ثبوت هذا لازم كذا على علم أو بان ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لاسيما وسياق الآمدي وكونه

(و) يقدح (في المستنبطة)
أيضا (الا) أن يكون التخلف
(للمانع أو فقه شرط) للحكم
فلا يقدح فيها (وقال
الآمدي ان كان
التخلف للمانع أو فقه شرط
أو في معرض الاستثناء)
منصوصة كانت أو مستنبطة
(أو كانت منصوصة بما
لا يقبل التأويل لم يقدح)
والا قدح الا في المنصوصة
بما يقبل التأويل فيقول
لجمع بين الدالين وقول
المصنف عنه في المنصوصة
بما لا يقبل التأويل لم يقدح
هو لازم قوله فيها ان كان
التخلف لدليل ظني فالظني
لا يعارض القطعي أو قطعي
فتعارض قطعيين محال

في بيان القدر يشعربان المقصود ذلك اللازم وأما ما أبدأ به في كلام الأمدى من الاشكال فيمكن
دفعه بجمل كلام الأمدى على قطعي فتتبع معارضته وهذا في غاية الظهور لأن غاية الأمر أن كلام
الأمدى من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة
ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتأمل (قوله قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا)
حكي الكمال عبارة الاحكام وفيها الآن يكون أحدهما ناسخا لا يخرج ثم قال فعزوا الشارح هذا
الاستثناء للمصنف المقصود لكونه استندرا كاعلى الأمدى وهم اه (وأقول) الذي أقطع
به أحد الأمرين اما الاختلاف نسخ الاحكام وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض واما
كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيت ساقطاً من بعض النسخ وحيث قد فيجتمعل أن
النسخة الواقعة من الاحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح
المنهاج فعزاه الشارح اليه ويحتمل انه لما رأى اختلاف نسخ الاحكام واحتمل عنده عدم صحة
هذا الاستثناء عن الأمدى احتاط فعزاه الى المصنف الذي صرح عنه هذا الاستثناء فالجزم بالوهم
عليه في ذلك العزو هو الوهم بلا شبهة (قوله والخلاف معنوى لا فظي خلافاً لابن الحاجب) قال
شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال العضد في تقرير كلام ابن الحاجب قال أبو الحسين
النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون تقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط
جزأ من العلة لأن المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الاولي تمام العلة فتدح عليه ثم قال
والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزأ من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس
ذلك بباعث وعلى هذا فيرجع النزاع لفظياً مبني على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على
الحكم جاز وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز اه ولا يخفى على متأمل ان
قوله وعلى هذا أي الجواب فيرجع النزاع أي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه
المبني على لزوم كون الشرط وعدم المانع جزأ من العلة وهو خلاف ما فرض أولاً وثالثه
وان كون الخلاف المذكور افظياً مترتب على الجواب المذكور لا مطلقاً متأمل اه
(وأقول) ما ذكرناه بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب يجوز كون الخلاف لفظياً في الجملة لأن
بناء على الجواب المذكور كون الخلاف افظياً اعتراف منه بتجوير كونه افظياً على هذا
التقدير مع امتناع كونه لفظياً على هذا التقدير أيضاً عند المصنف بل امتناع هذا التقدير
نفسه عنده فان قضية كلام الأئمة جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة فحاصل كلامه
ان الخلاف جار على كل قول في معنى العلة وأنه معنوى مطلقاً لوجود فوائده مترتب عليه على
الاطلاق لا يختص بحال دون حال ولا يجوز كونه لفظياً في حال ولا على تقدير من الاحوال
والتقدير مع حصول تلك الفوائد على الإطلاق وعلى كل حال وتقدر خلافاً لابن الحاجب
فانه يجوز كونه افظياً حيث اعترف بذلك على بعض الاجوبة فتمامه فانه صحيح اظيف لا يخفى
في صحته واطفه طالب الحق والله الموفق (قوله انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم) فيه
كلامان * أحدهما ما لا ذكره راني قال مانعه أما كون التعليل بعائتين من فروع المسئلة فلان
التخلف نقض مطلقاً عند المصنف سواء كان مانعاً أو لا فإذا حصل الحكم بعلة يتنعم حصوله بعلة
أخرى فيكون نقص التخلف الحكم عن العلة وهذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن

قال المصنف الآن يكون
أحدهما ناسخاً (والخلاف)
في القدر (معنوى لا فظي)
خلافاً لابن الحاجب (في)
قوله انه لفظي مبني على نفسه
العله ان فسرت بما يستلزم
وجوده وجود الحكم وهو
معنى المؤثر فالتخلف قاذح
أو بالبائع وكذا بالمعرف
فلا (ومن فروع) أي فروع
أن الخلاف معنوى (التعليل
بعائتين) فيتنوع ان قدح
التخلف والا فلا وهذا
التفريق نشأ عن سهو
فانه انما يتأتى في تخلف العلة
عن الحكم والكلام في
عكس ذلك

الحاجب وبعضهم لم يهتم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال تقرير هذه
المسئلة سهل لان الكلام في تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع
النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لان تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه
ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى يتخلف عنه انتهى والثاني شيخنا العلامة قد رافقه شيخنا
الشمس قال ما نصه فيه بحث اذ يتأني في عكسه اذ تعليل الحكم بعلة من مؤد الى تخلفه أي عدم
وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما سواء قلنا العلة مؤثرة في الحكم ان لا يجمع مؤثران
على مؤثر واحد أو معرفة له لان معرفته بالحاصلة بواسطة واحدة ان حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع
المؤثرين على أثر واحد ومنها لزم تحصيل الحاصل واذا ثبت التخلف عن أحدهما أي عدم
استناده اليها فان كان قادحاً منع التعدد المؤدى اليه والا فلا انتهى (وأقول) أما كلام الكوراني
فيقال عليه أما قوله فاذا حصل الحكم بعلة يتبع حصوله بعلة أخرى الخ فان أراد به توجيه صحة
التفريع بما وجه به الشيخان المذكوران بشواهما السابق اذ تعليل الحكم بعلة مؤد الى
تخلفه الى آخره فسنين اندفاعه وان أراد مجرد الاستناد الى تصريح شرح المختصر فهو ولا يسمي
ولا يغني من جوع لظهور ان شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن اتقن منه كما هو معلوم
واعتراض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التقرير سواء كان مذكورياً في
المتن أو في شرح المختصر أو في غيرهما كما لا يخفى حتى على الصبيان وانما أثر المتن بالذكر لانه
مشروحه ومحمل كلامه على ان عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضاً كما هو عني عن البيان فرد
الاعتراض على التقرير بانه في شرح المختصر من قبيل الهذيان وأما قوله وبعضهم لم يهتم
كلام المصنف هنا فهو تشبيع باطل وزور ليس تحت طائل فان ذلك البعض وهو سيد الشراح
المحقق الحلبي اعرف والله من الكوراني بعاني هذا الكتاب ومقاصده بل ما أجده من جميع من
نظروا في شرح الشراح وغيرهم له اليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده وما أقبح هذا التشبيع برمي
هذا الشارح الامام والمحقق الهمام بما ذكره بالبرهان بل مجرد التور والبهتان وأما قوله
ولا وقف على شرح المختصر فهو زينة بلا مزية فأى أحد أخبر من هذا الشارح بشئ من كتب
المصنف بل أي أحد له نسبة اليه في معرفة شئ منها وما هذه التلقينات الامن قبيل التورية وإيهام
الجهلة من اجتهاد اهل البيت في معرفة ما فيه وأما قوله ومع قطع النظر عن كلام المصنف فهو بما
ينادي عليه بأقبح العار وأقطع البوار عند أولى الابصار فاما قوله فيه لان تخلف الشيء عن آخر
الى آخره فهو أدل دليل على تموره وفساده تصويره أما اولاً فان أراد ان التخلف يستلزم السبق
بمعنى ان يوجد الحكم أولاً ثم العلة ثانياً فأى محذور في ذلك بناء على الصحيح ان العلة بمعنى المعرف
اذ لا محذور في ان يتأخر وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فانه دليل على الصانع تعالى مع
تأخره منه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره فأسرع نسيانه لما ذكره وان
أراد انه يستلزم السبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فأى محذور في ذلك بناء على ما ذكر
وأى محذور في أن لا ينصب الشارح علامة على الحكم وغاية الامر ان توقف معرفته على نص
الشارح ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل وأما ثانياً فالحاصل اعتراضه هذا ان الشارح يجوز
تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن وهذا الاعتراض مع فساده كما تبين لك مما لا معنى لتخصيص

الشارح به فان جواز ذلك منصوص في المتن كغيره بقوله الاتي في العكس وتختلفه أي العكس بان
يوجد الحكم بدون العلة فادح عند مانع عاتين فأفاد جوازه والاختلاف في كونه قاذوا وكانه
لم يستحضر ذلك لانه دخيل في هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه ان عرف الاما بين يديه
منه فالخامس ان حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه في كلامهم لا اختصاص للشارح
به وليس حاصل كلام الشارح هنا الا ان هذا التقرير انما يتأتى على ذلك التخلف الذي اعترفوا
به وسأتي في المتن فاي اعتراض بعد هذا يلحق الشارح واعمر الله انه لا منشأ لهذا الاعتراض
الا عدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الاتي في المتن بعد أقل من ورقة ولا حول
ولا قوة الا بالله وأما كلام الشيخين المذكورين فخوابه منع ان تعليل الحكم بعاتين مؤد الى تخلف
قواه ما بناء على قوائما ان الحال مؤثرة لا يجمع مؤثران على مؤثر واحد قلنا لا نسلم لزوم ذلك بل جواز
ان يستند الحكم الى كل منهما على البديل أو الى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاحتجاج غير
مستقل بالتعليل وجبت فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر ولا تخلف الحكم بمعنى
عدم وجوده عن أحدهما لانه وجد عن كل منهما على البديل أو عن مجموعهما وليس المراد بالتخلف
في هذا المقام الا انتفاء الاستناد مطلقا وثان سلما استنادا الى احدهما باعتبار ما لا نسلم تحقق
التخلف المراد هنا عن الاخرى بل يكفي وجوده عند وجودهما مع صلاحية استناده اليها وان لم
يتحقق استناده بالفعل اليها الاستناد الى الاولى والحاصل ان المراد بالتخلف في هذا المقام انتفاء
وجوده عند وجودهما مطلقا لا انتفاء استناده اليها وان تحقق وجوده عند وجودها لا يقال
فالتخلف حيث للمانع وهو استناده الى الاولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وان كان للمانع
لانا نقول التخلف للمانع معناه ان يتنى ثبوت الحكم للمانع من ثبوته وما هنا ليس كذلك لتحقيق
ثبوت الحكم قطعاً على ان المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار اليه الشارح المحقق
ووجود العلة الاولى ليس بمانع منه قطعاً بل من استناده لاخرى على هذا التقدير وقرئ كبير
بينهما فاقامه وقوله ما بناء على انهما معرفة له لان معرفته الحاصلة بواسطة الى آخره قلنا اختار
الشي الثاني قواه ما يلزم تحصيل الحاصل قلنا منوع لجوازه ان يتغير المثلان كيفية فهو الشدة
والضعف فلا يلزم ما ذكر (قوله والانتقاع) أقول صورة المسئلة اذا لم يجب عن التخلف فان
قلنا بالقدح انقطع لبطان دليله والافلا بقاء دليله أما اذا أجاب فلا انتقاع والافلا وجه لقوله
وجوابه الى آخره حيث حصل الانتقاع فتأمل (قوله وانحرام المناسبة بفسدة فيحصل ان قدح
التخلف والافلا ولكن يتنى الحكم لوجود المانع) أقول صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف
المناسب في صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدت مفسدة فينتفى الحكم
حينئذ ولا بدو فيحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف ثم ان قلنا قدح التخلف باطلت المناسبة
اذ بطلت عليه الوصف بسبب التخلف حذراً من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضي
الغاء مناسبة بينه وبين اقتضاء الوصف بواسطته اذ لك الحكم كما لا يخفى مع صدق التأمل وان قلنا
بعدم قدح له لم يطل لان غاية ما يقتضي تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافي العلية فلا ينافي
المناسبة ولكن يتنى الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أي كونه بحيث لو ترتب
على الوصف حصلت تلك المفسدة فدل ان الحكم لا يجامع المفسدة بان يترتب على الوصف وان

(والانتقاع) للمستدل
فيحصل ان قدح التخلف
والافلا ويسمع قوله أردت
الولية في غير ما حصل فيه
التخلف (وانحرام المناسبة
بفسدة) فيحصل ان قدح
التخلف والافلا ولكن
يتنى الحكم لوجود المانع
(وغيرها) بالرفع أي غير
المذكورات كتحصيل
العلة فيمتنع ان قدح
التخلف والافلا (وجوابه)
أي التخلف على القول بأنه
قادح (منع وجود العلة)
فيما اعترض به (أو) منع
(انتفاء الحكم) في ذلك
(ان لم يكن انتفاؤه مذهب
المستدل) والافلا يتأني
الجواب بجمعه

لزم من ترتيبه عليه مفسدة وأنه ليس له حالنا ترتيب على الوصف وإن لزمنا المفسدة وانتفاء عنه
 حذرنا من لزومها بل لا بد من انتفاءه أبداً لأن هل انتفاءه لا انتفاءه مناسبة الوصف أو لوجود
 مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة أن قلنا أن الخلف قاذح فهو الأول وإن قلنا أنه غير قاذح
 فهو الثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لنا في استقامته وإذا علمت ذلك علمت
 اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب في قول الشارح فيحصل أي الانحرام
 إلى آخره الذي هو شرح عبارة المصنف مانعه فيه نظر لأن الانحرام إنما هو بسبب المفسدة
 الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب إذا المصلحة مع وجود مفسدة مثلاً أو أخرج كالعدم
 فصول الانحرام مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم الخلف أظهر منه عند عدم
 المفسدة لعدم الحكم الذي هو الخلف فليتامل انتهى ووجه اندفاعه أنه إن كان حاصل النظر
 الاعتراض على مجرد تخصيص الانحرام بتقدير الخلف بناء على تحققه على تقدير عدم الخلف
 أيضاً على وجه أظهر فهو في غاية السقوط أما أولاً فلا ممتنع هذا التقدير كما يتبين وأما ثانياً
 فلأن واحداً من المصنف والشارح لم يخص الانحرام بحال الخلف إذ ليس في عبارتهما ما يفيد
 هذا التخصيص بل حاصل كلامهما تقرير التردد في انحرام المناسبة على التردد في قدح الخلف
 في العلية إن قدح انحرمت والا فلا وليس في هذا تعرض لحكم الانحرام على تقدير عدم الخلف
 كما لا يخفى وإن كان حاصله أن تحقق الانحرام على تقدير عدم الخلف على وجه أظهر مانع
 من تقرير الانحرام على تقدير الخلف على الخلاف في قدح الخلف لأنه إذا وجد الانحرام مع
 ثبوت الحكم وترتبته على الوصف فلا معنى لتقرير الانحرام على قدح الخلف بل يجب ثبوته
 وإن لم يقدح الخلف لأنه إذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه إذا لم يؤثر ذلك في العلية
 لأن تخلفه مع عدم تأثيره في العلية أن لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو في غاية السقوط
 أيضاً لأننا لم نتمكن من هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقيق المفسدة كما علم مما تقر في مسألة
 المناسبة تخرم مفسدة ولو سلمنا مكانه فلا نسلم الانحرام حينئذ لأنه ينافي ترتيب الحكم على الوصف
 كما هو الفرض إذا انحرمت مناسبة ينافي صلاحيتها لترتيب الحكم عليه كما لا يخفى وعلمت أيضاً
 اندفاع قولهما أيضاً في قول الشارح لوجود المانع مانعه فيه نظر إذا المانع المفسدة وهي
 إنما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها على الانتفاء حتى يكون من انتفاء
 الحكم لوجود مانعه بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقابلة لها انتهى
 ووجه اندفاعه أن المانع ليس هو المفسدة كما توهمناه بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في تلك
 الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بالشبهة ووجوده على الانتفاء
 الحكم وأمر الله أن هذا في غاية الظهور ويجب كيف خفي علم ما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من
 الغافلين ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك زاد شيئاً آخر عقب ما تقدم فقال مانعه ثم تبين لي بعد
 هذا أن مراد المؤلف انحرام المناسبة وعدمها على قول الإمام السابق أي قبيل مسلك الشبهة
 فيكون معنى الكلام أن القول بالقدح تخرم به المناسبة بالمفسدة عند الإمام والقول بعدمه
 لا تخرم به المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع هذا ما أراد أن شاء الله تعالى
 فلا إشكال انتهى فتأمل فيه ففهم ما فيه بل يحتمل أن يقال إن ما سبق من الاختلاف في انحرام

المناسبة وعدمه مبني على قدح التخلف وعدمه فالانحرام مبني على القدح وعدم الانحرام الذي
هو قول الامام مبني على عدم القدح فالمتصور دعاء تقدم بيان الانحرام أو عدمه وبما هنا بيان
فائدة الخلاف فليتأمل (قوله وعند من يرى الموانع) أي يرى الموانع مانعة من القدح بان يرى
ان التخلف اذا كان مانع لا يكون قادحا وانما يكون قادحا اذا لم يكن مانع وهذا مراد الشارح
بقوله أي يعتبرها بالنفي في قدح التخلف أي يعتبر انتفاءها في كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء
الشروط فيحصل الجواب ببيان انتفاءه وقوله ببيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خير مبتدا
مخدوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع ببيانها أي الموانع والجملة عطف
على الجملة قبلها انتهى قلت لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج اليه بل هو كونه معطوفا بالواو
الداخل على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدأ المذكور باعتبار هذا
القييد أعني عند من يرى وانما تقدم هذا القيد دفعا لتوهم رجوعه للجهل مع لو أخرجه ان قال
وبيان الموانع عند من يراها أي المذكورات وقال شيخ الاسلام اثلايتوهم عطفه على وجود
العلة انتهى وفيه نظر الا ان يريد اثلايتقوى ذلك الايهام فليتأمل (قوله سلم من ايهام نفيا) كان
وجه صحة تركها الاتسكال على المعنى فان ملاحظة ترشد الى المقصود اذ لا معنى لتقييد المنع
بانتفاء الدليل الاولي والجواز بوجوده بل لا معنى الا للعكس (قوله وما حكاها ابن الحاجب من انه
يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أي بان كان عقليا) اعلم انهم اختلفوا في اسم يمكن في عبارة ابن الحاجب
بفعلة المضد ضمير الوصف المفعول به المدعى انتفاضه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه
المتنازع فيه وعبارة المضد وقيل ان كان أي الوصف أي الذي نقض حكما شرعيا فلا أي فليس
للمعترض أن يستدل على وجوده في صورة النقض لان الاستدلال باثبات حكم شرعي هو
الانتقال بالحقيقة والافهم لظهور تقيمه أي المعترض ادله انتهى قال السعد قوله والأي وان
لم يكن وجود الوصف في صورة النقض حكما شرعيا فنعني أي للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده
لان كون هذا تمام المطلوب لا انتقال الى مطلوب آخر امر ظاهر بخلاف ما اذا كان هذا حكما
شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضعير تقيمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتقيمه والمراد
دليله على نفي العلية وبطلان قياس المستدل وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه
هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فلا معترض ان يدل على وجود الوصف في
صورة النقض لانه يقدح فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ لا مستدل أن
يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه بجميع الدليلين
دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلي فان هذا لا يتحقق فيه ولا
يحتقن ضعف هذا الكلام انتهى قال شيخنا العلامة فالشارح اشار بقوله قال أي الدال على نسبة
ذلك الى المصنف بغير ما منه كما صرح به أولا الى ان المصنف ما ش على تقرير وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه
والى ان الصواب ما مشى عليه المضد من أن المراد التفصيل في العلة بين أن تكون هي حكما
عقليا أو حكما شرعيا فتأمل هذا انتهى (وأقول) كونه أشار بقوله قال الى ما ذكره من محتمل
وليس يتعين وعبارة المصنف ليس فيها افصاح عن المراد باسم يمكن وقد جعلها شيخ الاسلام على
ما وافق تقرير وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه وجهه

(وعند من يرى الموانع) أي
يعتبرها بالنفي في قدح التخلف
حتى اذا وجدت أو واحد
منها لا يقدح عنده (بيناها)
فيحصل الجواب على رأيه
ببيانها أو بيان واحد منها
(وليس للمعترض) بالتخلف
(الاستدلال على وجود
العلة) فيما اعترض به (عند
الاكثر) من النظر ولو بعد
منع المستدل وجودها
(لانتقال) من الاعتراض
الى الاستدلال المؤدى الى
الانتشار وقيل لذلك ليهتم
مطالبه من ابطال العلة
(وقال الآمدي) له ذلك (مالم
يكن دليل أولي) من التخلف
(بالقدح) فان كان فلا
ولو صرح المصنف بالفتنة له
سلم من ايهام نفيا أي
ابقاه في الوهم أي الذهن
وما حكاها ابن الحاجب من
انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا
أي بان كان عقليا قال
المصنف لم يوجد غيره

قال ووجهه ان الخلاف في القطعي فادح بخلاف الشرعي بل وان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولو دل) المستدل (على وجودها) فيما علمه بها (بوجودها) في محل النقض ثم منع وجودها (فقال) له المعترض (بأنه نقض دليلك) على

العله حيث وجد في محل النقض دونها على مقتضى منع وجودها فيه (فأجاب) انه لا يسمع قوله أي المعترض (لانتقاله من نقض العلة

الى نقض دليلها) والانتقال ممنوع وأشار بالصواب الى دفع قول ابن الحاجب وفيه أي في عدم السماع نظر أي

لان القدح في الدليل قدح في المدلول فلا يكون الانتقال اليه ممنوعا (وليس له) أي للمعترض (استدلال

على تخلف الحكم) فيما اعترض به ولو بعد منع المستدل تخلفه لما تقدم من الانتقال من الاعتراض الى

الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليم مطالبه من ابطال العلة (وثالثها) له ذلك (ان لم يكن

طريقا) من التخلف بالقدح فان كان فلا (ويجب الاحتراز منه) أي من التخلف بان يذكر

في الدليل ما يخرج محله ليسلم عن الاعتراض (على المناظر مطلقا وعلى الناظر

نفسه) (الا فبما اشتهر من المستقنيات) كالعرايا (فصار كالمذكور) فلا

حاجة الى الاحتراز عنه (وقيل يجب) عليه الاحتراز عنه (مطلقا) وليس غير المذكور كالمذكور (وقيل)

صحيح لانه بناء على رجوع الضمير في يكن الى الحكم المعمل لا الى ما يعمل به اذ لو بناء عليه لم يصح ذلك لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أي منصور البروي بوجهه وراعه فتوحيث حيث قال ان كان أي ما يعمل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الخفي وجوب المضمة في غسل الجنابة بان الفم محل يجب غسله من الخبيث فيجب عنها فاذا انقضت بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخبيث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما اذا كان ما يعمل به أمرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الخفي عدم ملك الاجرة في الاجارة بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالتكاح منع وروده على المنفعة وحينئذ فله اثباته بالدليل انتهى فتبينه اعتماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين (قوله قال ووجهه ان الخلاف في القطعي فادح) أقول ان المراد بالقطعي العتسلي وقد رأيت التعقيب به منقولا عن شرح المختصر للمصنف وهو الاوفق بالمقابلة بالشرعي وحينئذ فاعل ذلك ما اشتهر في كلامهم من أن العقليات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل والا فالتخصيص بالعقل مما يدخلها (قوله بخلاف الشرعي بل وان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط) أقول لعل هذا بناء على القول بعدم القدح اذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط ثم رأيت بقية عبارة المصنف في شرح المختصر مصرحة بذلك وهي مانعه وقصاري المعترض اثبات الوصف ثم لا يجدي به لان التخلف لذلك لا يقدر في العمل الشرعية عند الجمهور انتهى (قوله في محل النقض) أي في المحل الذي نقض عاينه به وقوله ثم منع وجودها في ذلك المحل أي بعد الاعتراض عاينه به مثال ذلك قول الخفي يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للامساك والنية فينقضه الشافعي بالنية بعد الزوال فانها لا تنكفي فيمنع الخفي وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أثبتته دليل لا على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في صورة النقض (قوله فقال له المعترض بانه نقض دليلك على العلة الخ) قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينة ولو ادعى أحدهما من قول يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسهوا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر انتهى وقوله وكيف كان قال السعد أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بها أما على الاول فلما تزامن النقض بطل العلية وأما على الثاني فلانه لا بد أن يثبت العلية من مسلك صحيح وأما ما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى (قوله فأجاب انه لا يسمع) عبارة العضد فقد قال الجدلون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها انتهى (قوله أي لان القدح في الدليل الخ) هذا وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال ولعل ذلك أي النظر ان القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى وقوله وهو مطلوبه قال السعد أي القدح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسحوح هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال انتهى (قوله وقيل يجب مطلقا) قال السكالي أي من غير تفصيل بين المناظر والناظر ولا بين المستقنيات وغيرها انتهى لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لان الاطلاق فيه قد استفيد مما قبله لانا نقول هذا فاسد أما ولا فلان الاطلاق فيه المستفاد

يجب عليه الاحتراز منه (الاي المستقنيات مطلقا) أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عن العلم بانها غير مرادة

مما قبله انما هو مع التفصيل في قرينه وهو الناظر والاطلاق فيه على هذا التقدير صاحب
 للاطلاق في قرينه وأما ثانيا فلان هذا القائل غير ذلك القائل ويجوز ما قاله هذا مبين لمجموع
 ما قاله ذلك فكيف يتصور مع ذلك تكرار ولا يخفى علينا ان الاطلاق هنا وفيما قبله يشمل
 المستنبات بقسميها أي المشهورة وغيرها (قوله ودعوى صورة الى آخره) قال شيخنا
 الشهاب لما وقع الكلام في النقض استدعي ذكر هذه القاعدة وحاصلها ما تقر في علم الميزان
 من أن نقض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما
 أوضحه الشارح بالمثال الا انتهى (قوله اتقدم عليه طبعاً) قال شيخنا العلامة ظاهره لتقدم
 الاثبات على النفي طبعاً وفيه نظر اذا اثبات ايجاب النسبة والنفي انتزاعها فكل منهما وارد على
 النسبة وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الآخر نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت في
 الممكنات الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ما قاله الكمال حيث وجهه ما ذكره الشارح من تقدم
 الاثبات على النفي طبعاً بقوله فان معنى نفي الشيء الحكم بأنه ليس بثابت وذلك يتوقف على
 تعقل الثبوت ليحكم بانتفاءه والثبوت غير مؤثر في النفي انتهى فإشارته الى أن المراد التقدم باعتبار
 تعقل المتقدم دون تحققه والى أن المتقدم به هذا المعنى هو الثبوت لا الاثبات فكلام الشارح
 امامه في على أن المراد بالاثبات الثبوت أو على أن المراد بالاثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت
 ويجوز أن يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فان تقدم الاثبات على
 السلب به هذا الاعتبار فيهما مشهور في كلامهم ولهذا قال مولانا حنفي في رسالة التناقض
 في اثناء كلام ذكره ما نصه مع أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب
 لتوقفه عليه ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى وفي شرح الغرر لشيخنا
 الشريف في بحث التصديق بعد كلام ذكره والغرض من ذلك الوصف ان النسبة الحكمية
 في الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والاضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعي
 في الموجبة ان الربط ثابت وفي السالبة انه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد
 الشريف المحقق في حواشي التجريد وبه استمرز عن قول من يقول ان النسبة الحكمية
 في السالبة سلبية بمعنى اننا لاحظ عدم الربط وندعيه فنحل كلام المتأخرين على ذلك فقد
 أخطأ انتهى ولا اشكال على القول في تقدم تصور الثبوت على السلب وأما على الثاني فهل هو
 كذلك بناء على ان ملاحظة عدم الربط تستدعي تقدم ملاحظة الربط لان تصور المضاف من
 حيث انه مضاف مسبوق بتصور المضاف اليه أولاً وفيه نظر فليتأمل فظهر انه لا اشكال على
 الشارح غاية الامر ان في عبارته مسامحة لفظية والامر فيها هي كما اشتهر على ان عبارته
 مساوية لعبارتهم في ذلك الا ترى قول مولانا حنفي المذكور آنفاً ولذا اشتهر ان تصور السلب
 فرع تصور الايجاب اذا السلب بمعنى النفي والايجاب بمعنى الاثبات فعلى تقدير لزوم المسامحة فهي
 لازمة في عبارتهم غير مختصة بعبارته الشارح نعم قال الكمال وفي كون تقدم الاثبات على النفي
 تقدم ما طبعياً باصطلاح الحكمية نظراً فان التقدم بالطبع انما يكون عندهم بين الشئتين اللذين
 يجتمعان في الوجود وانتفاء الشئ وثبوته ليس كذلك انتهى وجوابه انه لا محذور في بناء
 التوجيه على غير اصطلاح الحكمية ولو سلم ان لا اصطلاح لغيرهم في ذلك كان في التوجيه

(ودعوى صورة معينة أو
 مبهمه) بالاثبات أي اثباتها
 (أو نفيها) ينتقض بالاثبات
 أو النفي العامين) بدأ
 بالاثبات الزاجع الى
 النفي اتقدم عليه طبعاً
 (وبالعكس) أي الاثبات
 العام أو النفي العام ينتقض
 بصورة معينة أو مبهمه
 فتعوزيد كاتب أو انسان
 ما كاتب يناقضه لا شئ
 من الانسان بكاتب ونحو
 زيد ليس بكاتب أو انسان
 فاليس بكاتب يناقضه كل
 انسان كاتب (ومنها) أي
 من القوادح (الكسر)
 هو (فادح على الصحيح) لانه
 نقض المعنى

مساحقة لفظية والمراد منه يشبه التقدم الطبيعي على ان في بعض النسخ لتقدمه عليه عقلا
 ولا اشكال فيه بوجه بل يمكن جعل النسخة الاولى عليه اذ قد يراد بالطبع معنى العقل (قوله
 أي المعلن به) ان قلت لم فسر المعنى بالمعلن به مع ان الاقرب تفسيره بالحكمة (قلت) لانه صريح
 في كلام المصنف لان الضمير في قوله لانه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسر مع ذلك بقوله وهو
 اسقاط وصف من العلة تعين ان يراد بالمعنى العلة وان المراد بنقضه الغاء بعضه وبهذا يدفع
 قول شيخنا العلامة ان الاقرب الى افظه أي افظ المعنى انه الحكمة ثم استدله بكلام العضد
 فراجع وتأمل فيه (قوله وهو اسقاط وصف من العلة) قال شيخ الاسلام أي ونقض باقيا كما
 يؤخذ في صورة البطل من قوله الا في ثم ينقض وفي غيرها من قوله وليس الخ (وأقول) بتأمل
 تقريره نال المصنف يعلم ان المراد بالذمة اليه باقيا الذي ينقض قوله يجب قضاؤها وان نقضه
 اعم من نقضه مع البطل كما في الصورة الاولى أو وحده كما في الثانية واعلم ان مما يؤيد ما ذكره شيخ
 الاسلام أيضا ان المصنف قال في شرح المختصر وقال الا كثرون من الاصوليين والجدليين
 الكسر عبارة عن اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة واخراجها عن الاعتبار الى ان قال
 ولا كسر صورتان احدهما انه يتل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية
 ان لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكتابة ويذكر صورة النقض الى آخره ولا يخفى
 ان المقهور من قوله وللکسر صورتان انحصار في الصورتين لان ذلك هو المقهور من مثل هذا
 التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الاغناء فيكون النقض معتبرا في الكسر عند
 الاكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالاسقاط تتم التعريف وبيان
 انه ليس المراد الاسقاط بمجرد وان لم يكن ذلك على طريق المعهود في الحدود لان أهل هذه
 الفنون اعتمادا والمساحات في الحدود بمنزلة ذلك والظاهر انه في جمع الجوامع أراد موافقة
 الاكثرين فيجعل كلامه على ما قررناه ويكون قوله اما مع ابداله الى آخره قرينة على المراد من
 التعريف أو من صحة التعريف غاية الامر انه من مثل للصورتين في اثناء التعريف ولا محذور في ذلك
 ولا منافاة فيه للتعريف بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الايضاح وعلى هذا
 يظهر صحة قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه ويندفع قول الكمال واعلم ان
 الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير فادح لا على طريق الامدى وابن الحاجب
 المسمى عندهما بالنقض المكسور ولا على طريق الامام والبيضاوي كما سبظهر لك فيما بعد
 انتهى ثم قوله ثم ينقض الى آخره يظهر بتأمله ان تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد
 العكس لعدم اضافة النقض الى اسقاط الوصف في صورتى الابدال وعدمه فتعريف الامام
 والبيضاوي هو الصحيح ثم قوله الا أن هذين أي الامام والبيضاوي ادخلا نقض الجزء الاخر
 في معنى الكسر والامدى وابن الحاجب جعلاهما شرطا للقدح وعبارة المصنف غير وافية بشئ
 من الامرين انتهى وجه اندفاعه انه ظهر بذلك التقرير موافقة تعريف المصنف لتعريف غيره
 في اعتبار الامرين وانه أضاف النقض الى اسقاط الوصف في صورتى الابدال وعدمه وان
 عبارته وافية باعتبار الامرين في معنى الكسر وأما قوله وفي قول الشارح ان تعريف
 البيضاوي منطبق على صورتى الابدال وعدمه اشارة الى ان تعريف المصنف غير منطبق عليهما

أي المعلن به بالغاء بعضه كما
 قال (وهو اسقاط وصف
 من العلة)

فهو ممنوع على ان ما حكام عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فان الشارح لم يعبر بان
تعريف البيضاوي منطبق على صوري الابدال وعدمه بل بقوله منطبق على ما تقدم بصوريته
وفرق بين التعبيرين فان قوله على ما تقدم يجوز ان يريد به التعريف بناء على ما قررناه من أن فيه
حذفاً لدلالة عليه بالقرينة أو ان قوله أما الى آخره من تيمنه فيفيد اعتباراً بالنقض فيه فيكون
إشارة الى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوي ثم رأيت ما سبأني عن شيخنا العلامة وهو
صرح في شمول قول الشارح ما تقدم لتعريف المصنف المذکور وان كان ما أورده على ذلك
ممنوعاً كما سبأني ولو سلم ان الشارح أراد الإشارة الى ما ذكره من معناه بما علم مما قررناه بما لا مزيد
عليه فليستأمل وأما قوله بعد وجعل كلامه أي المصنف كانه تعريف بما فيه من الامثلة من باب
لظريق انقوم في التعريفات كما لا يخفى بخوابه انه ان أراد بمنابته منافاته لظريق انقوم في
التعريف فهو ممنوع اذ لم يخل على ما قررناه بشي مما يجب في التعريف اذ غاية الامر على الوجه
الاول ان في التعريف حذفاً للقرينة ظاهرة وهو جاز في نفسه كما تقر في محله ومن صرح بجوازه
شيخنا الشريف في شرح الغرّة وعلى الوجه الثاني انه مثل في اثناء التعريف لقسمي المعروف
ولا يتخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقر وان أراد
انه غير مبرم وفي التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قاصح كما لا يخفى
وبذلك كانه يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوفيقه بما ذكره وغيره مع الاختصار
والتمثيل ويندفع أيضاً قول شيخنا العلامة في قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بعد أن فسر
ما تقدم بقول المصنف اسقاط وصف من العلة امام ابداله أو لمانه له لكن بفرق بين ما بان
ما تقدم اعتبر فيه الاسقاط وحده دون النقض وهذا اعتبر فيه الاسقاط والنقض معاً انتهى
وجه اندفاعه ما بين بما لا مزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقض أيضاً واعلم انه حيث كان
معنى الكسر اسقاط وصف من العلة ونقض الباقي كان من قبيل القدح بالخلاف لكنه ينفر عن
مطلق القدح بالخلاف بان القدح به ثم يقع في الابتداء وهنا انما يقع بعد الانقضاء مع الابدال أو
بدونه وحينئذ قد ذكر المصنف اياه مع استفادة القدح به مما سبق لانه تخالف مع زيادة لفادة تسميته
وخصوصه وخصوص الخلاف فيه ودفع توهم عدم القدح به الناشئ من اشتباهه بما لا يقدر
من المعنى الاخر الذي ذكره الامدي وابن الحاجب كما ذكره الشارح لا شتر كما هي في الاسم
بشيء آخر وهو انه هل من شرط الكسر ان يكون بحيث لا يتأني القدح بالخلاف الا بعد الانقضاء
أو لا بل يتأني مع امكان الابتداء بالقدح بالخلاف كان يقال في اثبات الصوم في الخوف صوم
يجب قضاؤه ولم يفعل فيجب اداؤه كالا من فيه عترض بان خصوص الصوم ملغي وتبين بان الحج
أو الصلاة واجب الاداء كاقضاء فليبدل خصوص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ
ففي نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدح بالخلاف بوجود العلة دون الحكم في صوم الحائض
بخلاف مثال المصنف فيه نظر وقضية الاطلاق انه لا فرق ولم يظهر الى الآن مانع منه فليستأمل
(قوله أي بان يبين انه ملغي بوجود الحكم عند انتفائه) اعترضه الكوراني حيث قال مانعه
قال بعضهم في شرح كلامه أي المصنف وهو قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان يبين انه
ملغي بوجود الحكم عند انتفائه ثم مثل لذلك بما مثلاً ولم يدرك أن المثال يناقض ما قاله لان في المثال

أي بان يبين انه ملغي بوجود
الحكم عند انتفائه ومقابل
الصحيح بقول ان ذلك غير
قاصح

وصرح بلفظ قاذح لبعدها بالجار والمجرور وقوله (امامع ابداله) اي الاتيان بدل الوصف بغيره أولا المعلوم من ذكره مقابلة بيان
اصورتي الكسر (كما يقال في) اثبات صلاة (الخوف) هي (صلاة ١٢٩ يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب اداؤها

كالامن) فان الصلاة فيه
كما يجب قضاؤها لولم تفعل
يجب اداؤها (فيعترض
بان خصوص الصلاة ملغى)
ويبين بان الحج واجب
الاداء كالفشاء (فليبدل)
خصوص الصلاة (بالعبادة)
ليندفع الاعتراض وكأنه
قبل عبادة الحج (ثم ينقض)
هذا القول (بصوم الحائض)
فانه عبادة يجب قضاؤها
ولا يجب اداؤها بل يحرم
(أولا يبدل) خصوص
الصلاة (فلا يبقى) علة
للمستدل (الا) قوله (يجب
قضاؤها) فيقال عليه
(وليس كل ما يجب قضاؤه
يؤدى دايما الحائض) فانها
يجب عليها قضاء الصوم دون
ادائه كما تقدم وقد عرفت
المضاوي كالامام الرازي
الكسري بعدم تأثر أحد
جزأي العلة ونقض الآخر
وهو منطوق على ما تقدم
بصورته وعبر عنه ابن
الحاجب كالاتمدي
بالنقض المكسور وعرفا
الكسر بوجود حكمة
العله بدون العلة والحكم
ويعبر عنه بنقض المعنى
أي الحكمة والراجح أنه
لا يقدح لانه لم يرد على العلة
وقيل يقدح لاعتراضه
المقصود مثاله أن يقول

المدكور الحكم منتف مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر وقد تقدم منه ان الكسر
بيان الغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه انتهى ما قاله (وأقول) هو لعدم راقته
من الهذيان بمكان ومن الجراف القبيح على أرفع شأن وذلك لانه أراد بالبعض المدكور الشارح
المحقق والمثال في قوله ثم مثل لذلك بما مثله اقول الشارح المحقق فيما يأتي مثاله أن يقول الحنفى
في العاصي بسفره الى آخره ولا يفتنى على من له أدنى عقل ان الذي فسره الشارح المحقق ببيان
الغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر في كلام المصنف وان
الذي مثل له هو بالمثال المدكور هو الكسر في كلام ابن الحاجب وانه مخالف للكسر الذي في
كلام المصنف وكل ذلك في غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه الاعلى
من انطقت بصيرته وعيت سريره فكيف مع ذلك يدعى من له أدنى عقل ان المثال يناقض
ما قاله وكيف يتوهم ان التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر وما أكثر
مقاسد قلة التأمل والله الموفق وما نقلته من عبارته هو لفظه بحروفه وفيه ما يحتاج في تصحيحه
الى التكلف فليأمل (قوله وصرح بقاذح لبعدها بالجار والمجرور) قال الكمال يوهـم
انه لولم يذكره لم يكن للجار والمجرور متعلق وليس كذلك بل لو قال ومنها الكسر على الصحيح
المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله على الصحيح بمتعلق منها المقدرا رأى الكسر معدود من
القوادح على الصحيح نعم لولم يذكره اتوهم ان قوله على الصحيح متعلق بالكسر بمعنى ان في تفسير
الكسر خلافا وان عدم القوادح مبنى على الصحيح في تفسيره انتهى (أقول) وأيضا فمتعلق
على الصحيح بمتعلق فيها المقدري يقتضى كون الخلاف في معدوديته من القوادح مع ان الخلاف
ليس في ذلك بل انما وقع بطريق القصد في كونه قاذحا وان كان من لازم ذلك الاختلاف في
معدوديته منها وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف
بطريق اللزوم ففي زيادة لفظ قاذح افادة نصب الخلاف فيما هو محل بطريق القصد وتخلص من
نصبه فيما هو محل بطريق اللزوم لا بطريق القصد فقوله لبعدها بالجار والمجرور منناه لبعدها
على وجه مطابق للمقصود بالذات لا لخل فيه ولا يهاجم كما هو الاصل والظاهر في بيان المتعلق
وهذا وجه بالغ في الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بما يأم بضمحل بادنى نظر في المعنى فبالأن
توهم من كلام الكمال أو غيره ان عليه شأ (قوله المعلوم من ذكره مقابلة) قال شيخ الاسلام
بالرفع صفة لقوله أو لامع ابداله انتهى (أقول) فليأمل وجه الرفع فان المتبادر متعلق قوله امامع
ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع (قوله وهو) أي العكس قال شيخ الاسلام
فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يفتنى انتهى (وأقول) كان وجه تسميته بشبه الاستخدام
لا بالاستخدام ان الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بمن ابل ذلك مضاف محذوف أي
تخلف ويمكن ان يقال ان لفظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل في تخلف
العكس مجازا لمتعلق بينهما ما فيكون ذلك استخداما حقيقة (قوله وهو انتفاء الحكم لانتفاء
العله) أقول يجوز ان يريد الانتفاء الانتفاء في الجملة أي أعم من الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء
لانتفاء في بعض الصور فقط فيكون قوله فان ثبت مقابلة الى آخره تفصيلا وتقسيمه الى قسميه
أعنى الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء للانتفاء في بعض الصور ويبان ذلك ان المراد بالمقابل

ما يسمى بالطرْد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبداً فالعنى فان ثبت الطرد الذى من لازم ثبوته
 ان يكون الانتفاء للانتفاء أبداً لأنه اذا كان الثبوت للثبوت أبداً لم يكن الانتفاء
 للانتفاء أبداً كان الانتفاء للانتفاء أبداً في العكسية من الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله
 وهو أعنى مقابله الذى لم يثبت الثبوت للثبوت أبداً وعدم ثبوت هذا المقابل من صور حقيقة
 الثبوت مع انتفاء العلة في بعض الصور وذلك الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله المذكور
 المتحقق في الصور المذكورة هو الانتفاء للانتفاء في بعض الصور فاصل الكلام ان العكس هو
 الانتفاء للانتفاء في الجملة وهو قسمان أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرْد وهو الثبوت للثبوت
 أبداً ومن لازم ثبوت المقابل المذكور ان يكون الانتفاء للانتفاء أبداً والثاني ما لم يثبت مقابله
 المسمى بالطرْد ومن لازم عدم ثبوته ان يكون الانتفاء للانتفاء في بعض الصور فقط وان القسم
 الاول أبداً في العكسية من القسم الثاني لان العكسية باعتبار كون الانتفاء للانتفاء اذا كان
 الانتفاء للانتفاء أبداً كان أزدي في معنى الانتفاء للانتفاء الذى هو مدار العكسية فكانت
 عكسية أبداً وقد خرج من ذلك ان الثبوت للثبوت أبداً المسمى بالطرْد يقابل الانتفاء للانتفاء
 سواء كان ذلك أبداً أو في بعض الصور لأنه ينافى كلامهم ما ويرفعه لكنه لا يصور حقيقة بان يتحقق
 التساوي في جانب الثبوت الا للانتفاء للانتفاء أبداً اذ لو لم يكن كذلك بان ثبت الحكم في بعض
 الصور مع انتفاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبداً وهذا لا يضر في جعله مقابلاً لكل منهما
 فتأمل (فان قلت) لان سلم انه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز ان يكون الثبوت
 للثبوت وعند انتفائه أيضاً العلة أخرى (قلت) هو كذلك لكن الكلام اذ لم يكن الاغلة أو
 باعتبار جنس العلة الشامل للعدد فالتأمل (قوله قابلي في العكسية مما لم يثبت الحكم ثبوت
 مقابله) فيه كلامان الاول المذكور اني فانه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الابلغية
 في العكسية بعد جعله هو ايها في صلاحية الوصف للعلة حيث قال فان ثبت وجود الحكم عند
 وجود الوصف فيكون الوصف طرداً أيضاً كما كان منعكساً كان ذلك أبداً في صلاحية الوصف
 علة لتلازمه مع الحكم وجوداً وعدمه وقيل معنى قوله أبداً في العكسية وقد بان في عكس
 المقصود لان الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف كما ان العكس انتفاؤه الانتفاء الوصف فكل
 منهما مبنيان للاختلاف كيف يكون مقولاً له انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا فساد
 التصور مع مزيد التور اذا لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح ان ما قاله الشارح المحقق هو
 المفهوم من عبارة المصنف واللائق به الان كلامه في بيان معنى نفس العكس واقسامه ايرتب
 على ذلك بيان انتفاؤه قاصح لافي بيان صلاحية الوصف للعلة واما احتجاجة على قرينه بقوله
 لان الطرد الخ فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصوره ومزيد توره وذلك لان مباينة الطرد
 للعكس لا تنافي تقويته اياه لانهما متقابلان فكما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك
 شبه بالمباينة فانها كلية وجرتية ولا يخفى ان الكلية أبداً من الجزئية فكذلك انما اذا ثبت الطرد
 كان الانتفاء في العكس أقوى لانه بالنسبة لجميع الصور واذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور
 والانتفاء بالنسبة لجميع الصور أبداً في معنى الانتفاء الذى هو العكس من الانتفاء بالنسبة لبعض
 الصور فايجاب تحقق الطرد بالغة العكس مما لا شبهة فيه وثما بينهما لا ينافي ذلك كما ترى

الاشارة في الحضر كن بمحل
 الاثقال ويضرب بالمعاول
 فانه لا يترخص (ومنها) أى
 من الفوا دح (العكس)
 أى تخلفه كما سيأتي (وهو)
 أى العكس (انتفاء الحكم
 لا انتفاء العلة فان ثبت
 مقابله) وهو ثبوت الحكم
 لثبوت العلة أبداً المسمى
 بالطرْد (قابلي في العكسية
 مما لم يثبت الحكم ثبوت
 مقابله بان ثبت الحكم مع
 انتفاء العلة في بعض الصور
 لانه في الاول عكس لجميع
 الصور وفي الثاني لبعضها

بحققة لان العكسية مقابل الطردية فكما انت الطردية تحت العكسية فهذا المبدأين مهمات
 مباينة تحت مباينة الاخر قوتهم مكسبة لانهم باعتبار مباينته له فعلية بتأمل ذلك فانه صحيح
 ظاهر لكن لما عقل الكوراني عنه وقع في العكس وتوهم ان هذه المباينة متافقة تلك التقوية
 ولم يدرك ان الحققة لها فقال ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون انهم يحسنون حسنة
 والثاني لشجنتنا العلامة حيث قال في قوله فاباغ في العكس الخ ما نصه أي فذلك الانتفاء
 للانتفاء الثابت ومقابلته الذي هو الثبوت للثبوت أبلغ أي من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت
 بمقابلته المذكور أي الثبوت للثبوت وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمته بانتفاء الحكم عند ثبوتها
 فاصنعه الشارح من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب على ان ما قاله
 هو مختلف العكس كما يفسره به آتينا لا عكس غير أباغ فلية أمل فان قلت وما زعمته الصواب هو
 النقض أي تخالف الحكم عن العلة وقدمت انه قادح فادح هو قادح في العلية لاني حقيقة العكس
 الذي كلامنا فيه انتهى (وأقول) برحم الله شيخنا الملقب بالبحر في هذا الكلام بما هو مبني على غير
 أساس صحيح بل على السهو والفاحش والاشتباه القبيح كما يستعلم بحيث لا تقرى فيه فاما قوله
 وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمته بانتفاء الحكم عند ثبوتها فلا استقامة له قطعاً اذ لا يخفى على
 عاقل فاضل ان ثبوت الحكم لثبوت علمته مركب من ثبوت الحكم وثبوت علمته وكون
 الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني وان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من اجزائه كما
 يتحقق بانتفاء جميعها فثبوت الحكم لثبوت علمته كما يتحقق انتفاءه بانتفاء الحكم مع ثبوتها
 يتحقق أيضاً قطعاً بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفاءها وانتفاء الحكم والعلة جميعاً بل
 و ثبوت الحكم وثبوت العلة اذ لم يكن الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني ان تصور ذلك
 وحيث لا يقول الشيخ وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمته بانتفاء الحكم عند ثبوتها ان اراد به ان
 الانتفاء الاول منحصري في هذا الانتفاء فهو باطل يقيناً للتحقق الانتفاء الاول بغير الانتفاء الثاني
 من الاقسام التي بينها التي منها ما ذكره الشارح فتقر بعبه عليه ما ذكره من قوله فاصنعه
 الشارح عكس الصواب باطل يقيناً بضافه وخلاف الصواب قطعاً وان اراد به ان الانتفاء
 الاول يتحقق بالانتفاء الثاني لكن لا ينحصر فيه فان اراد مع ذلك انه أيضاً يتحقق بما ذكره
 الشارح كان التقدير مع المذكور باطلا قطعاً ونحوه كما فاسد لانه اذا صدق بكل محاذ كره وما
 ذكره الشارح لم يبق بل مجرد ذلك ان يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو
 وان اراد مع ذلك انه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لاشبهه فيه وهذا لا ريب يعتريه
 لما بين بما لا مزيد عليه من ان ما ذكره الشارح من جملة تلك الاقسام التي يتحقق بها ذلك
 الانتفاء الاول فيكون تقريره المذكور باطلاً أيضاً لان التقرير يقع على الباطل باطل وان اراد
 ان ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينحصر الامر فيه فهذا مناف لقيمة كلامه ولعللته وسؤاله
 وجوابه المذكور ان غير منج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب فقد بان بما لا مزيد عليه
 عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وان منشأه العقل والاشتباه وان ما ذكره الشارح صحيح قوي
 ملج (فان قلت) لكن قد بين مما قررته ان الانتفاء الاول لا ينحصر فيما ذكره الشارح فكيف
 ساغ قصاره عليه وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحاً قوياً لما بينا (قلت) يمكن ان يوجه

اقتصاره عليه بشئ حسن لطيف للتأمل وهو انه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة
 للمقصود هنا من بيان كون تخلفه قادحاً لان المقام لبيان القوادح وكان تخلفه انما يتحقق
 حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع
 انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة وكان هذا الثاني قد بين
 المصنف فيما سبق كونه قادحاً وجعله أول القوادح ناسب الاقتصار هنا على الاول الذي ذكره
 الشارح لان المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفع التكرار ومطلقاً وان كانت ارادة الاعم
 مما سبق لا توجب تكراراً فيها وهذا اقتصر أيضاً في تفسير تخلف العكس على الاول وأيضاً
 فالقسم الذي ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأتى مع قول المصنف وتخلفه قادح
 عند مانع علقين لان تخلف الحكم عن العلة لا يترتب على المنع من العلقين عند الشارح كما بينه
 في قول المصنف السابق ومن فروعه التعليل بعلمين حيث بين ان هذا التفريع سهو واما
 منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردّها واضحا على أنه يمكن حمل قوله بان على التمثيل فهي بمعنى كأن
 كما هو عادته في كتبه تعال العادة شيخ مذهب واما معنى معتقده الرافعي والنووي في كتبهما كما هو
 معلوم من استقراء كلامه وكلامهم - المن له المقام به فلا يلزم الحصر فيما ذكره ولا يحتاج لبيان
 فكتبه فقد انضح كل الاتضاح بطلان ما زعمه الشيخ من ان ما منعه الشارح عكس الصواب
 وانه لا منشأ له - هذا الزعم - الا الذهول والاشتباه واما قوله على ان ما قاله هو تخلف العكس كما
 يفسره به انتفاء العكس غير ابلغ فليأمل فغلط من شؤده عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره
 بالتأمل وذلك لان الشارح لم يجعل ما قاله تفسيراً للعكس الغير ابلغ بل اقاله الذي هو تخلف
 العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشبهه مع أدنى تأمل وكان منشأ هذا الغلط توهمه ان
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور تفسير لما في قوله مما لم يثبت
 مقابله الواقعة على العكس الغير ابلغ وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير
 للمعنى في قوله مما لم يثبت مقابله على ان في كلام الشيخ تناقضاً لا يخفى لان قوله وانتفاء ثبوت
 الحكم انبوت علة بانتفاء الحكم عند ثبوتها فاصح منه الشارح من قوله بان يثبت الحكم
 مع انتفاء العلة عكس الصواب يقتضي انه جل قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض
 الصور على انه تفسير للمعنى في قوله لم يثبت مقابله لان قوله هو وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علة
 هو انتفاء ثبوت المقابل لان ثبوت الحكم لثبوت علة هو المقابل فتعرضه لبيان نفي المقابل
 على العكس بما ذكره الشارح وترتيبه على ذلك ان ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضي
 حمل ما ذكره الشارح على انه تفسير للمعنى المقابل لكن قوله على ان ما قاله أي الشارح أي
 من قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير ابلغ يقتضي انه حمل
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة على انه تفسير للعكس غير ابلغ المعبر عنه
 بما في قوله مما لم يثبت مقابله فتأمل واما ما أورده من السؤال لحق لاشبهه فيه وهو من أسباب
 اقتصار الشارح على ما ذكره وتركه لما ذكره الشيخ واما ما ذكره من الجواب فباطل لانه في غاية
 الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة فاطعة في ان المقصود بيان القدح في العلية لا في
 حقيقة العكس بل انما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك واذا علمت جميع ذلك فاجب بما

وقم فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبغية على تلك الاوهام الفاسدة واشهد بذلك
 بهذا الشارح الامام ولا تم ولنك مبالغات الشيخ قائم في غير محلها بل غالبها مجرد اوهام
 ومالم يقين لك فساد منها فاعليك بالحاقه بما بين فسادها في الحقيقة على نظام ثم رأيت شيخنا
 النهاب ذكر ما ذكره مع هذا السؤال والجواب ثم قال مانصه والجواب عن هذا الاعتراض ان
 نقول لاشك ان قول الشارح لم يثبت مقابلة المراد به ابدأ بقوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة
 تصوير لقوله لم يثبت مقابلة أي ابدأ بالمال لم يثبت الخ والمعترض يخبره عن اعتراضه على انه تصوير لما لم
 يثبت والله أعلم انتهى (قوله وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم الخ) قال السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال اللهم الا ان يقال مراده ان
 انتفاء الحكم وهو الوزر والاجر لا انتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارح وكلامه لم يعترضوا
 عليه انتهى (وأقول) اعلم أولاً ان مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة
 ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق
 بقوله أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى ووجه
 الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في
 الوطء الحلال لا انتفاء عنه التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي
 الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر بمصولة
 مع اقتضاء المقام بانه وانتهى في ترتيب على انتفاء حرمة الوطء اسواء لهم عن حصول الاجر في
 الوطء الحلال فكأنه قال اذا اتفق الوطء الحرام فلا وزر وحيث قد ثبت الاجر والى ذلك اشار
 الشارح المحقق بقوله استنتج الخ فقوله انتفاء في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وان
 استدلاله في الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر وقوله الصادق بحصول الاجر
 اشارة الى ان اللازم من انتفاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الاجر بل انتفاء الوزر
 وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر به على ما بين مع ثبوتها في الواقع أي بشرطه في كلامه
 اشارة الى استحكال الاستشهاد بانه لا يلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الاجر والجواب عنه بانه
 لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الاجر بل على انتفاء الوزر وانما عبر بالاجر لصدق
 حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بانه اذا تقرر ذلك فنقول اما قول السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال بخوابه أنه انما يريد لو اراد
 المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الاجر وليس كذلك كما بيناه نعم لا يخلو
 وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه وأما قوله اللهم الا أن يقال الخ فاعمل فيه سقما
 فليحتر لي عرف مقصوده منه فان كان مقصوده ما بيناه في توجيهه استشهد المصنف فخرجا
 بالوفاق والرجوع الى الحق والافلا حاجة اليه مع ما بيناه وأما قوله وشارح وكلامه
 لم يعترضوا عليه بجوابه اما أقول افلا محذور في ترك الاعتراض اذا ظهر لهم النجس الصحيح لكلامه
 وأما ثانياً فيكونهم لم يعترضوا ممنوع فقد أشار بعضهم الى الاعتراض كالعراقي حيث قال
 لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث انتهى وبعضهم الى الاعتراض والجواب
 كشارح المحقق حيث قال استنتج الخ وقد بيناه فيما سبق فقوله وشارح وكلامه

(وشاهده) أي العكس في
 صحة الاستدلال به أي
 بانتفاء العلة على انتفاء
 الحكم (قوله صلى الله عليه
 وسلم) بعض أصحابه (الرأية
 لو وضعها في حرام كان
 عليه وزر) فكانهم قالوا
 نعم فقال

(فذلك اذا اوضحها في الحلال كان له اجر في جواب) قواهم (أيا في أخذنا شهوته وله فيها اجر) أي الداعي اليه قوله في تعذيب وجوه البروق بضع أسدكم صدقة ١٣٤ الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام انتفاءه

في الوطء الحلال الصادق بحصول الابرح حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الثاني في الكتاب الخامس وبادر المصنف باقاده هنا مع العكس وان كان المبحث في القدر بخلافه كما قال (وتخلفه) أي العكس بان يوجد الحكم بدون العلة (قادر) فيها (عند مانع علتين) بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى (وأي في انتفاءه) أي انتفاء الحكم في قوائمه المتقدمة انتفاء الحكم لانتفاء العلة (انتفاء العلم أو الظن به) لانتفاءه في نفسه (اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملته العلة عدم المدلول) للقطع بان الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفي العلم به (ومنها) أي من القواعد (عدم التأثير أي ان الوصف لا مناسبة فيه) للحكم (ومن ثم) أي من هنا وهو ثبوت المناسبة فيه أي من أجل ذلك (اختص بقياس المعنى) لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا

لم يعترضوا عليه منشؤه قلة الاطلاع والتأمل فلا طلع على كلام البعض ولا تتبع لما أشار اليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المحتاجة الى اطفاف التصور وحسن التفكير (قوله فكذلك اذا اوضحها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحل أيضا الصادق بثبوت الابرح ثبوت الوضع في الحلال في ان كلاً ترتب على ما يناسبه (قوله ومنها أي من القواعد عدم التأثير أي ان الوصف لا مناسبة فيه) وأقول قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فانه لم يظهر فيه القدر بعلم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العبد فيه بقوله القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرفق فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول المعتبر كونه غير مرفق وان ناسب في الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرفق وغير المرفق فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة في قياس المعنى لان قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله بناء على جواز التعليل بعلمتين) اعترضه الكوراني وغيره فأما الكوراني فقال وهذا ليس مبنياً على جواز التعليل بعلمتين كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لاعلة أصلاً واذا رجحت علة المستدل أو المعارض كانت هي العلة انتهى وأما الكمال رشح الاسلام فقال ما نصه واللفظ الاول قوله بناء على جواز التعليل بعلمتين متعلق بقوله معارضة وحاصله ان قبول هذه المعارضة وعدها من القواعد مبنية على جواز التعليل بعلمتين وهو هو وانقلب على الشارح والصواب كما في الاحكام والمنهاج ان عدم التأثير في الاصل قادر ان يمنعنا التعليل بعلمتين وغير قادر ان يجوزنا ان نهي وأما شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا إشارة الى أن المعارض هنا غير مناف وأنه وصف المستدل علمان معاً مانعه لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك مناف لعد المعارضة به من القواعد انتهى (وأقول) لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المذاهب أو اعتد ذلك من القواعد منوع ومجرد مخالفة ما في الاحكام والمنهاج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد الى ما فيه سهو وذلك لأن في القدر بايداء غير ما علة به وان جوازنا التعليل بعلمتين لانه حقيق كما يحتمل استتقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أبداه المعتبر بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدى هو العلة دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لان الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هي الوصف المبدى دونه أو مجموعهما فتحكم لا وجه للمعصرا اليه وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه التأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما في الاحكام والمنهاج ومن وافقه ما ومنع ما قاله من بناء القدر على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضاً (فان قلت) كان عليه أن يعمم وان يفرع القدر على المنع أيضاً (قلت) يحتمل أن اقتصره على البناء على الجواز لانه المختار عنده وفقاً للجمهور كما تقدم أو ما علة في الرد على المذكورين حتى كان القدر مخصوصاً به بما قاله أولاً لان البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

بأن فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا ياتي في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول عدم حصول التأثير (في الوصف بكونه طردياً) كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أثانها كالغرب فعدم التقصر في عدم تقديم

بأن فيه (وهو أربعة) القسم الاول عدم حصول التأثير (في الوصف بكونه طردياً) كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أثانها كالغرب فعدم التقصر في عدم تقديم

الأذان طردى لامناسبة فيه ولا شبهة وعدم التقديم وجودهما بقصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف
(و) الثاني عدم التأثير (في الأصل) بأبداء علة الحكمه (مثل) أن يقال في بيع ١٢٥ الغائب (مبيع غير مرئي فلا يصح

كالطير في الهواء فيقول)
المعتز (لأنه لا يكون غير
مرئي) في الأصل (فان
العجز عن التسليم) فيه
(كاف) في عدم الصحة
وعندهما وجود مع الرؤية
(وحاصله معارضة في
الأصل) بأبداء غير ما عاله به
بناء على جواز التعليل
باعتين (و) الثالث عدم
التأثير (في الحكم وهو
أضرب) ثلاثة (لأنه إما
أن لا يكون لذكره) أي
الوصف الذي اشتمل عليه
العلة (قائده كفواهم) أي
الخصوم الخفية (في
المرتدين) المتألفين بالنافي
دار الحرب حيث استدلو
على نفي الضمان عنهم في ذلك
بقولهم (مشركون أتلفوا
مالا في دار الحرب فلا
ضمان عليهم كالحربي)
المتألف مالنا (ودار الحرب
عندهم) أي الخصوم
(طردى فلا قائده لذكره
اذمن أو جب الضمان) من
العلماء في أقاليم المرتد مال
المسلم كالشافعية (أوجب
وان لم يكن) أي الأتلاف
(في دار الحرب وكذا من
تقاه) منهم في ذلك كالحنفية
تقاه وان لم يكن الأتلاف في
دار الحرب أي سواء كان
في دار الحرب أم في دار
الاسلام في الشيعين
والمناصب لقوله عندهم

حصول القدر بمجرد احتمال استتلال الوصف المبدى أو جزئيه يتأني قول المصنف السابق
في محبت المعارضة ان المستدل دفعها بمطالبة المعتز بالتأثير أو الشبه لمعارض به ان لم يكن
دليل المستدل سيرا اذ لو كفي مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى وقول
الشارح هناك بخلاف السبب فمجرد الاحتمال فادح فيه دلالاته على أن مجرد الاحتمال غير
فادح في المناصب والشبه (لأننا نقول) كلامنا في ابداء وصف صالح للعلة كأن يبين مناسبتها مع
احتمال علية وعدمها فيسوجه القدر بمجرد ذلك الاحتمال وأما ما ذكر من المطالبة نهى اذالم
يبين ما يتوقف علمته عليه فلا مستدل مطالبة بيانه على التخصيص المذكور فأين أحدهما من
الآخر ثم رأيت ما تقدم في محبت المعارض من قول الشارح فكل منهما ما يحتاج في ثبوت
مدعى من أحد الوصفين الى ترجحه على الآخر واطلاقه موافق لما هنا وما ذكرناه هناك في
توجيه تقرير شيخنا العلامة على اشتراط اتقاء المعارض نقلا عن المصنف وغيره مما يخالف
ما ذكره الشارح هنا الا أن يكون الشارح مخالفا للمصنف فليراجع ما ذكرناه هناك على أنه
لوسلم ما في الأحكام والمنهاج أمكن حمل كلامه عليه بناء على أن معنى قوله بناء على جواز التعليل
باعتين بناء على تلك المعارضة ردا وقبولاً على ذلك الجواز اتقاء وثبوتاً أي رداً للمعارضة بناء على
اتقاء الجواز وقبولاً لها بناء على ثبوتها غاية الأمر ان العبارة قوهم خلاف ذلك فتعود المناقشة
لنظمية وأمرها حين جرت العادة بالمساهلة فيه فليستأمل (قوله اذمن أو جب الضمان) أوجبه
وان لم يكن في دار الحرب) أقول قد تستشكل المبالغة فيه بقوله وان لم يكن في دار الحرب
لان ما قبل هذه المبالغة وهو كونه في دار الحرب ليس اولى بالحكم وهو الضمان منها بل الامر
بالمعكس الا أن يجاب بأنه تسامح في ذلك لتكون المبالغة في محالها فيما أحاله عليه بقوله وكذا
من تقاه الذي هو المقصود بالذات فليستأمل (قوله لتقدمه على النفي) قال شيخنا العلامة فيه نظراً
الى آخر كلامه (وأقول) قد سبق جوابه في الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعاً في شرح
قول المصنف ودعوى صورة معينة أو بهيمة الخ ومنه قول مولانا حنفي مائنه ولذا اشتران
نصورا اسباب فرع نصورا لا يجاب انتهى فقول الشارح لتقدمه على النفي أي في التصور وهو
حيث تقدم وافق اهذه العبارة التي ذكر هذا الامام اشتهاها عنهم فان كان في ذلك نزاع فهو معهم
لامع الشارح لانه لم يزد على التوجيه بما قرره ورأوه على انه يحتمل انه أراد بالتقدم المتقدم
الرتبي بالشرف ولا غبار على ذلك اذ لا شبهة في أشرفية الاثبات (قوله كقول معتبر العدد الخ)
أقول لا ينافي اعتبار العدد في الأصل انه يكفي سبع رميات ولو بجبر واحد فاللازم تعدد الرمي
لا المرمى لانه في الفرع كذلك اذ لو مسح بجبر واحد ثلاث مسحات كفي بشرطه فاللازم
فيه تعدد المسح لا المسح به (قوله فان لم تغتفر الضرورة بأن صح الاعتراض بمحلها)
أقول فيه أمران * الاول ان هذه العبارة تشعر بخلاف في الاعتقاد لكنه لم يعترض لاصح ولا
لراجع منه نعم يمكن أن يستفاد من جميع عدم الاعتقاد من اطلاق عدمه من القواعد عدم التأثير
مع الاقتصار على ترجيح الاعتقاد في الرابع كما أفاده قوله فيه والاصح جوازه * والثاني
ان الذي يظهر أن المراد بمحلها هو العلة المشتبه عليها كقولنا في المثال السابق عبادة متعلقة
بالاجار لم تقدمها معصية وان معنى الكلام ان عدم الاعتقاد فيحق بجهة الاعتراض

شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هوشق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفي (فيرجع) الاعتراض في ذلك (الى)
القسم (الاول لانه) أي المعتز (بطالب) المستدل (ب) تأثير (كونه) أي الأتلاف (في دار الحرب أو يكون له) أي لذكر الوصف

المستدل عليه العلة (فائدة ضرورية) كقول معتبر العدد في الاستحجام وبالاجار عيادة متعلقة بالاجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها
العدد كالجار فقول لم يتقدمها معصية ١٣٦ عدم التأثير في الاصل والفرع لكنهما مضطرا الى ذكره (لا يفتقر) ما عمل

به لو لم يذكر فيه (بالرجع)
للمعصية فانه عيادة متعلقة
بالاجار ولم يعتبر فيها العدد
(أو غير ضرورية فان لم
تفتقر الضرورية) بان صح
الاعتراض بمحلها (لم تفتقر
هذه) بطريق الاولى (والا
فتقد) أي وان اعتبرت
الضرورية فقبل يفتقر
غيرها أيضا وقيل لا (مثاله
الجملة صلاة مفروضة فلم
تفتقر) في اقامتها (الى
اذن الامام) الاعظم
(كانا هرفان مفروضة حشو
اذلوحذف) مما عمل به (لم
يقتض) أي الباقي منه
(بشيء) لكن ذكر لتقريب
الفرع من الاصل بتقوية
الشبه بينهما اذ الفرض
بالفرض أشبه) به من غيره
(الرابع) عدم التأثير (في
الفرع مثل) أن يقال في
تزويج المرأة نفسها (زوجت
نفسها بغير كف ولا يصح كما
لوزوجت) بالبناء للمفعول
أي زوجها الولي بغير كف
(وهو) أي الرابع (كالثاني
اذلا أثر) في مثاله (للتقييد
بغير الكف) فان المدعي
لن تزويجها نفسها لا يصح
مطلقا كما لا أثر للتقييد في
مثال الثاني بكونه غير
مرتق وان كان نفي الاثر
هنا بالنسبة الى الفرع
وهنا بالنسبة الى الاصل
(ويرجع) هذا الى المناقشة

بالحل وذلك لان المعتض اذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار انها غير مؤثرة مع ان
عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشقة عليه الضروري الذي ذكر كان ذلك منضمنا لعدم اعتقار
ذلك الوصف الضروري اذ لو اعتقر لم يصح الاعتراض لان الاعتراض انما نشأ عن عدم تأثير
هذا الوصف فلو اعتقر لم يقع موضع للاعتراض فالباقي في قوله بمحلها اما لا يبيح أي الاعتراض
بسبب المحل لكونه غير مؤثر او للتعمدية أي اعترض بالحل أي أورده اعتراضا بان أورده غير
مؤثر فلا يصح التعمد بل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بمحلها هو عيادة متعلقة بالاجار
اد هو محل التقييد بذلك الوصف الضروري انتهى فليست (قوله) لكن ذكر لتقريب الفرع
الح) أقول هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابهة لا تنافي في التأثير عنها فان قياس الشبه
لاناسبة فيه أي بالذات ولا مطلقا على قول مع حصول المشابهة (قوله به من غيره) قال
شيخنا الشهاب هذا بناء منه على ان بالفرض ليس متعلقا بشبه وأن المعنى اذ الفرض بالقياس
الى الفرض أو مع الفرض ويجوز أن يكون متعلقا بأشبه بل هو الظاهر والتقدير اذ الفرض
أشبه بالفرض وحينئذ يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى (قوله وهو كالثاني) أقول لكن
بينهم ما فرق من وجهين الاول ان انتفاء المناسبة هناك في نفس الوصف وهذا انتفاء المناسبة
عنه في الحقيقة بل هي ثابتة فيه لكن بين أن المناسبة في أعم منه فخصومه لا يختص بالمناسبة
بل هو من أفراد ذي المناسبة وهو الأعم كتزويجها نفسها في المثال والثاني ان المدعي عدم
مناسبتها هنا جزء الوصف وهناك كل الوصف فالذارج المصنف هنا عدم القدر بخلافه في
الثاني ولما كان بينهما ما هذان الفرقان جعلهم ما نوعين لا نوعا واحدا (قوله ويرجع هذا الى
المناقشة في الفرض الح) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثاني وهذا لا كان مرجع الثاني
أيضا الى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحاج فيكون الاصح الجواز فيه
كما هو حاصل كلام المصنف في هذا الرابع وعلاوه بأنه قد لا يساعد الدليل في كل الصور أو لا
يقدر على دفع الاعتراض في بعضها فليس متقيدا بالفرض غرضا صحيحا وهذا المعنى يمكن جريانه
في الثاني ونغاية ما في الباب ان التخصيص في الرابع في صور الفرع وفي الثاني في صور الاصل
وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لا فاقول الفرق بينهما ما ظاهرا فانه هنا وقع التقييد في الفرع
الان ترى انه وقع التقييد في المثال بغير الكف فخصص ببعضه وهناك لم يقع تقييد في الاصل
الان ترى في المثال لم يقيد الطريق الهواء بكونه غير مرتق نعم لو وقع التقييد هنا كان قيد في
المثال بكونه غير مرتق فهل يجري فيه ما قيل هنا وحينئذ فلم يذكر فيه أيضا محل نظر (قوله
والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الح) أقول قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه
كان يقاس عليه بجماع وفيه اشكال لان ذلك الجامع ان لم يكن هو الجامع بين محل الفرض
والاصل لم ينعقد القياس لعدم وجوده حكم الاصل في الفرع وان كان هو الجامع بينهما
لم يحتج الى القياس على محل الفرض لا مكان القياس على نفس الاصل بل لا يصح القياس لان
شرط الاصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم (لا يقال) يجوز القياس على محل الفرض للشبه
لان شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم الا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت
حكم الاصل بغير القياس أو يفرع على ما تقدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند

في الفرض وهو) أي الفرض (فخصيص بعض صور النزاع بالحاج) كما فعل في المثال المذكور اذ المدعي فيه منع تزويج ظهور
المرأة نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كف (والاصح جوازه) أي الفرض مطلقا وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء

ظهور الفائدة وان رده الشارح كما تقدم الا ان ذلك اختصار المصنف وهذا القول الذي صححه
 هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفريع (قوله في المسئلة المتنازع فيها) قال السكال
 احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به المستدل عليه لاله في مسئلة اخرى لا في المسئلة
 المتنازع فيها اه (واقول) قضية قوله احتراز الخ ان قول المصنف في المسئلة قيد في قوله عليه
 المذكور بعده وينبغي ان يكون قيدا ايضا في قوله استدلل به احتراز عما استدلل به في مسئلة
 اخرى اذا ادعى المعارض انه عليه في هذه المسئلة المتنازع فيها فان الظاهر ان هذا ايضا ليس
 من القلب والحاصل انه متعلق في المعنى بكل منهما وما في اللفظ فيجوز ان يتعلق بهما ايضا على
 وجه التنازع ويجوز ان يتعلق باستدلل كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييده عليه
 بتمادي المراد فان المتبادر من قوله عليه انه عليه في تلك المسئلة (قوله على ذلك الوجه) فيه
 أمران * الاول قال السكال احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة عليه
 لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به الخ وقضية انه متعلق بقوله استدلل به وهو المتبادر من
 المتن بمعنى انه حال من الهاء في به العائدة على ما ويجوز ان يتعلق به عليه بمعنى انه حال من الضمير
 المستتر فيه العائدة على ما والمحترز عنه واحد على التقديرين * والثاني قال شيخ الاسلام لم أره أعني
 تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة اليه فقول بعضهم انه احتراز عما اذا كان بغير ذلك
 الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسئلة بطريق الحقيقة واستدلال المعارض عليها
 بطريق المجاز فقل ذلك لا يسمى قلبا مر دود ويرد مثاله المذكور ايضا بما مثل هو به كغيره للقلب
 من الخبر الا في اذا استدلل استدلل به من جهة الحقيقة والمعارض استدلل به من جهة المجاز اه
 (واقول) أما قوله ولا حاجة اليه فيحتمل ان وجهه انه لا يصدق ما استدلل به المستدل الا اذا
 كان على ذلك الوجه اذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق انه ما استدلل به المستدل بل هو دليل آخر
 فلا حاجة الى ذلك التقييد وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرف المعارض
 في دليل المستدل بنحو ضم مقدمة أخرى اليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالا على
 المستدل لاله فان هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع انه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف
 انه دليل المستدل في الجملة او يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده قول البعض المذكور فقل هذا
 لا يسمى قلبا يقتضي انه يرى انه يسمى قلبا وان وجهه عدم الحاجة اليه عدم صحة الاحتراز وعلى
 هذا فكان قياس ذلك أن يبدل قوله ولا حاجة اليه بقوله ولا يصح قلبا تأمل وأما قوله فقول
 بعضهم فيريد السكال في حاشيته وعبارته في بعض نسخها وقوله على ذلك الوجه احتراز عن
 دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به كأن
 يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعارض بطريق المجاز اه وفي بعضها
 بدل قوله كأن يكون الخ بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولا يمكن حمل على معنى آخر غير ما أراد
 المستدل اه اي كأن جعله المستدل على الحقيقة والمعارض على المجاز كما في حديث توريث
 الخلال الا في النسختان يعني واحد وكلتا هما مخالفة لتمثيله بعد ذلك للقلب بخبر الخلال حيث
 قال ومثاله اي القلب من النصوص استدلال الخلفي في توريث الخلال بحديث الخلال وارث من
 لا وارث له فقول المعارض هذا يدل عليك لالك اذ معناه نفي توريث الخلال بطريق المباينة اي

أي بناء على محل الفرض عليه
 كأن يقياس عليه بجامع أو
 يقال ثبت الحكم في بعض
 الصور فثبت في باقيها اذ
 لا قائل بالفرق وقد قال به
 الخنفية في المثال المذكور
 حيث جوزوا تزويجها
 تقسم امن كتم (ومنها)
 أي من القوادح (القلب
 وهو دعوى) المعارض
 (ان ما استدلل به) المستدل
 (في المسئلة) المتنازع فيها
 (على ذلك الوجه) في كيفية
 الاستدلال (عليه) اي على
 المستدل

الخلال لا يرت كما تقول الجوع زادم من لازادله والصبر حيلة من لا حيلة له اي ليس الجوع زادا
 ولا الصبر حيلة (فان قيل) هذا المثل لا مطابقة فيه لتعريف القلب لان المستدل استدلل بالمعنى
 الحقيقي للحديث والقلب اعتبر بمعنى مجازيا فليس قلبه على الوجه الذي استدلل به المستدل
 (قلنا) المراد بكونه على ذلك الوجه ان نظم الدليل لم يغير فيه انما حله القلب على معنى آخر حقيقة
 كان او مجازيا فالمثل مطابق للتعريف اه نعم نقل الصفي الهندي الاتفاق على ان مثل هذا
 لا يسمى قلبا فقال قيل هو أي القلب عبارة عن بيان ان ما ذكر المستدل يدل عليه وينبغي أن يزداد
 عليه في تلك المسئلة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم والالم يكن مانعا اذ يدخل تحته ما يدل
 عليه في غير المسئلة التي هو استدلل به عليها أو في تلك المسئلة بعينها لكن على غير ذلك الوجه
 مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه في تلك المسئلة
 بطريق التجوز فان ذلك لا يسمى قلبا وفاقا اه وهذا يصح ما قاله السكال أولا ويدفع رد شيخ
 الاسلام عليه كما يدفع ما ذكره السكال ثانيا من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف
 على ذلك الوجه والله أعلم (قوله ان صح) أقول فيه أمور * الاول قال السكال هو من كلام
 المعترض اه (قلت) وفيه نظر لان الظاهر ان صدور ذلك من المعترض غير لازم ويوافق ذلك
 الامثلة المذكورة في كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها ووجهها على النقصان بعدد وما
 المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعترض فلا يلزم صدوره من المعترض
 بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فليست أمثلة * والثاني قال شيخ الاسلام انه من تمة
 الحد اذ لو لم يصح لم يكن صحيحا المذهب المعترض ولا مبطلا المذهب المستدل وليس كذلك كما
 سيأتي اه (قلت) أما كونه من تمة الحد فيدل عليه قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذ كر
 في الحد قوله ان صح فانه يدل على انه مذكور فيه على الاول ومن لازم ذكره فيه انه من تمة والا
 لم يكن مذكورا فيه وحاصل ذلك بناء على ما تقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان
 حال المعترض انه يعتبر في مفهوم القلب تقدير المعترض الصحة وتجوزها وفيه نظر لان الظاهر
 ان القطع بالصحة لا ينافي القلب فيش كل اعتبار التقدير المذكور في مفهومه فان اجيب
 بأن التقدير لا ينافي القطع بالصحة اذ المقطوع به يمكن اعتبار تقديره ففيه نظر لان
 التقدير غير لازم اذ قد يكون القلب قاطعا بالصحة غير ملاحظ تقديرها واعتبار فرض التقدير
 مع اتفاقه مما لا وجه له ولا حاجة اليه فكان الوجه اعتبار الاعم من اعتقاد الصحة الشامل
 للقطع بها ومن تقديرها اللهم الا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب ويمكن أن يقال ان فرض
 الصحة باعتبار مقتضى حال المعترض وهذا أعم من أن يتطع بها أولا ومن أن يلاحظ هذا
 الفرض أولا فليست أمثلة وأما استدلاله بقوله اذ لو لم يصح ففيه نظر اذ لا يلزم من كونه خارجا عن
 الحد أن لا يصح حتى يلزم أن لا يكون صحيحا المذهب المعترض ولا مبطلا المذهب المستدل وقد
 يجاب بأن هذا انما يريد عليه لو اراد الاستدلال على انه من تمة الحد وان كان هذا هو المبادر من
 عبارته وهو ممنوع وانما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله ان صح * والثالث
 قال شيخ الاسلام المراد صحته في الواقع أو عند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له
 كما سيأتي لان معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اه (قلت) وفيه نظر لما تقدم عنه من ان

(لا اله الا الله) ذلك المستدل

اعتبار الصحة لاجل تصحيح مذهب المعترض وابطال مذهب المستدل بمجرد صحته في الواقع
 لا عند المعترض الذي دل عليه العطف بالاولا يترتب عليه ذلك فاعل الوجه أن يراد صحته عند
 المعترض سواء أطابق الواقع أم لا والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته في نفسه
 لا ما يتيوهم من صحته من حيث دلالة على مذهب المستدل لأن ذلك يناقض دعواه أنه يدل
 عليه لاله والخامس أنه قد يقال ما ذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دلائل
 المستدل اذ مع عدم تسليم صحته كيف يأتي للقلب تصحيح مذهبه أو ابطال مذهب المستدل
 لكن في قول المصنف أن صح وقوله أمكن معه تسليم صحته إشارة إلى أن المعترض قد لا يسلم
 الصحة ويوافق ذلك بل يصرح به قوله الا في معارض عند التسليم قارح عند عدمه وحينئذ
 لا يتأتى تلك الاقسام التي حصر كغيره القلب بالمعنى الذي ذكره فيها اذ كيف يتأتى له مع عدم
 تسليم صحة الدلائل أن يصح به مذهبه او يبطل به مذهب المستدل (فان قلت) عدم التسليم غاية
 طلب الدلائل وذلك لا يناقض الاقسام المذكورة (قلت) عدم التسليم يقتضي عدم الاعتراف
 بصحة الدليل والافلامعنى لمطالبة باثباته الذي هو معنى المنع ومع عدم الاعتراف بصحة لا يتأتى
 الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على ابطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك
 الاقسام مخصوصة بتقدير التسليم اما عند المنع فلا يتأتى شئ منها وحينئذ فالاقسام مطابقة
 لا تحصر فيها او بأن المراد التصحيح والابطال باعتبار زعم المستدل او تقدير الصحة وذلك
 لا يناقض منع المعترض الا أن ذلك لا يظور عند التصريح بالمنع فليست أمكن (قوله ومن ثم أمكن
 معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال امكان تسليم الصحة مع
 عدم زيادة ان صح أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها
 تسليمها ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعترض به للمستدل ما استدلت
 به عليك لا أن صح و ليس كذلك بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب من دليل المستدل
 خلاف حكمه وذلك في المعنى هو الدعوى المذكورة اه (وأقول) أما قوله قد يقال الخ بجوابه
 اما أولا فهو ان هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع لانه مما لا يقدح في المطلوب وذلك لان المطلوب
 هو احتمال التعريف في الجملة على الاشارة الى امكان تسليم الصحة وهذه الاشارة حاصلة بهذه
 الزيادة وحصولها بدوتم أيضا ولعل على وجهه أظهر مما لا يتأتى في ذلك كما لا يخفى (فان قلت) لكن
 يلزم استدراك هذه الزيادة لمصطلح تلك الاشارة بدوتم (قلت) اما أولا فهذه اسوال آخر غير
 ما أوردته واما ثانيا فدعوى الاستدراك بمنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة في مفهوم القلب عند
 المصنف كما يدل عليه ذكرها في الحد ومفهوم قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله
 ان صح وما تقدم عن شيخ الاسلام انه من تمة الحد وان نظرنا فيها كما تقدم لان هذا اسوال آخر
 وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتجاج اليها في تقيم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من
 الاشارة الى ما ذكره واما ثالثا فلانه لا يخفى ان معنى امكان التسليم المذكور احتمال مع احتمال
 عدمه وهو منع الصحة وحصوله التسليم في الجملة وفي بعض الاحوال والافراد دون بعض كما يدل
 على ذلك قوله معارضة عند التسليم قارح عند عدمه ومقابله بالقولين بعده وهما كونه تسليم
 للصحة مطاقا وكونه افسادا مطلقا ولا شبهة في أن تقرير ذلك مع زيادة ان صح أظهر منه مع

(ومن ثم) أي من هنا وهو
 قولنا ان صح أي من أجل
 ذلك (أمكن معه) أي مع
 القلب (تسليم صحته) أي
 صحة ما استدلت به (وقيل هو)
 أي القلب (تسليم صحته)
 أي صحة ما استدلت به مطلقا
 سواء كان صحيحا أم لا (وقيل)
 هو (افساد) له (مطلقا) لان
 القلب من حيث جعله على
 المستدل مسلم لصحته وان لم
 يكن صحيحا ومن حيث لم
 يجعله مفسدا وان كان
 صحيحا وعلى كلا القولين
 لا يذكر في الحد قوله ان صح

عدم زيادتهم اعكس ما زعم الشيخ لان تقريره ما يدل على الاحتمال والتردد في العبارة المشعرة
 بالتردد في الصحة أظهر من تقريره على العبارة التي لا اشعار فيها بالتردد بل يتبادر منها الصحة من
 غير تردد فيها كما لا يخفى فلذا فرع المصنف الامكان على تلك الزيادة لظهور التقرير حينئذ
 وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردد في الصحة
 على ذلك التقدير وهو لا يتناسبه التردد في تسليمها كما لا يخفى ومنه ما وقع فيه الشيخ ملاحظته
 في جانب المفرع مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الامكان المقضي للتردد
 فنقل عن ملاحظة المفرع بتمامه ولا شك أن تقريره مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر
 كما قال الا انه هذا ليس تمام المفرع وتقريره تمام المفرع على عدم الزيادة ليس أظهر من
 تقريره عليها بل الامر بالعكس كما تقرروا اذا علمت ذلك علمت سقوط هذا المبحث (لا يقال) قوله
 المتبادر مع زيادتهم عدم تسليم الصحة ينافي ما قرره اذ لا اشعار على هذا بالتسليم (لا نقول) بعد
 تسليم كون المتبادر ما ذكر ان اراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها الا ان المتبادر
 منها ما ذكره هذا غير مناف لما قلناه لتضمن ذلك قطعا وجود الاشعار والمذكور وان اراد به انه
 لا يقهر منها الا عدم الصحة فهو ممنوع من الاشياء فيه لما قلنا فضلا عن قاضل كيف وقد
 صرحوا بأن أصل وضع ان استعملها في الامور المحتملة وأما قوله ثم المتبادر الى قوله وليس
 كذلك بل حقيقة القلب الخ فخوا به اما أولا فان اراد بقوله بل حقيقة القلب أن يستفج القالب
 الخ ان هذا حقيقة عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ في غاية الظهور اذ لا معنى
 للاعتراض باخذ الاصطلاحين على الآخر لاسيما ومن المنه ورانه لامتناع في الاصطلاح
 وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وان اراد ان هذا حقيقة عند الجميع كان ممنوعا بلا شبهة
 فانهم عرفوه بوجوده آخر تفيد ان حقيقة غير ما ذكر الشيخ قال في الحصول وحقيقته اي القلب
 أن تعاق على العلة المذكورة في قياس نقض الحكم المذكور فيه اه بفعل حقيقته التعليق
 المذكور وتبعه على ذلك غير واحد ولا خفاء في ان مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم
 الاستنتاج وقال الاصفهاني في شرحه له قال صاحب الاحكام في تعريفه اي القلب هو بيان
 ان ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سندا
 للمصنف من ذلك الامام صاحب الاحكام وقال صاحب الدرر الذي يدق قلب الدليل عبارة عن
 دعوى ان ما ذكره المستدل عليه لاه في تلك المسئلة على ذلك الوجه اه وهذا أيضا يوافق
 ما ذكره المصنف وقال الاصفهاني شارح ابن الحاجب اي القلب تعليق نقض الحكم
 المذكور أو لازم نقضه على العلة المذكورة الخاق بالأصل المذكور اه وقال العضد القلب
 حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مستدل
 المستدل اه وقال بعضهم مانعه وهو اي القلب تعليق ما ينافي الحكم بعلمته وبعبارة أخرى هو
 جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهدا لكن بعد
 ما كان شاهدا عليك اه وما ذكره في العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ في حقيقة القلب
 كما لا يخفى فجزءه بقوله وليس كذلك بل حقيقة منه الخ من غير قاطع عقلي او نقلي على تعيين ما قاله
 وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الأئمة ومع وجود تلك العبارات الاخر المخالفة

للعبارتين معاتسا هل قبج وأما ثانيا فيجوز أن يكون احدا التعريفين او التعريفات حدًا
والآخر رسمًا اذ لا محذور في ذلك بوجه ومثله شائع ذائع ومع ذلك لا وقع له هذا الاعتراض
ولامتنأله الا الذهول عما ذكرنا وأما ثالثا فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول
المعتز للمستدل ما استدلت به عليك لالك ان صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل في سياقه
بل ذلك القول او ما هو موافق له في المعنى بدليل أمثله فانه ليس فيها هذه الدعوى على هذا
الوجه فاصل الكلام انه أراد ما هو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتقد في هذه الارادة على
قرينة الامثلة ولا اشكال في ذلك بوجه فان أراد الشيخ ان ما هو ظاهر العبارة ليس من افراد
القلب فلا يصح ارادة الاعم فهو ممنوع منعا الاشبهه فيه اعاقل (قوله وعلى المختار فهو مقبول)
أقول وكذا هو مقبول على القوانين الاخرين أخذ من اطلاق عد القلب من القوادح ثم ذكر
هذه الاقوال فيه ومن قوله معارضة عند التسليم قادح عنده عدمه اذ مقتضاه انه على القول
الثاني معارضة مطلقا لانه تسليم عليه مطلقا وانه على الثالث قادح مطلقا لانه افساد للدليل
عليه مطلقا وانما اقتصر المصنف على تقريع القبول على الاول لكونه المختار عنده ولا خصامه
بالانقسام عليه الى المعارضة والقبح والمتبادران قوله وقيل هو شاهد زور مقابل القبول
المقرع على المختار وفي الحقيقة هو مقابل للقوانين الاخرين أيضا لتبوت القبول عليه ما
كما تقرروا والاصل انهم اختلفوا في قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهو تسليم
مطلقا وافساد مطلقا او تسليم في بعض الاحوال دون بعض (قوله معارضة عند التسليم
قادح عنده) أقول فيه أمران الاول أن صريح هذا الصنيع ان كلا القسمين من القلب
ولا ينفى اشكاله في الثاني اذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل
حتى يتصور القلب اللهم الا أن يحمل هذا الصنيع على التسامح وان المراد انه عند التصريح
بالمع لا يكون من قبيل القلب وأوجه من هذا أن يقال ان الاحتجاج به على المستدل باعتبار
زعم المستدل فانه يعتقد صحته والثاني انه قد يستشكل تخصيص القبح بالقسم الثاني أعني
عدم التسليم مع اطلاق عدم القلب مطلقا من القوادح ويجاب بأن القبح في العد أعم منه
هنا فانه يشمل المعارضة أيضا بخلافه هنا ثم رأيت شيخ الاسلام أورده ذلك وأجاب عنه فقال
وقد يقال جعله القبح اذا كان معارضة لا يكون قادحا مناف لاطلاق أنه من القوادح ويجاب
بأن المراد في الاول بالقادح ما يعم الفساد للدليل والموقف عن العمل به وفي الثاني ينفي القبح فيه
نفي كونه مفسدا لا موقفا اه فليتأمل (قوله وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه
أمران الاول انه قد استفيد عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور والثاني ان قوله يشهد لك
وعليك كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك انه شهد بالاثبات والنفي اشئ واحد وهو دليل
المستدل وذلك باطل لاستحالة ولا معنى لكونه شاهد زورا لا كونه شاهدا باطلا (قوله وهو
قسمان) ثم قوله ومنه خلافا للقاضي قلب المساواة (أقول) لا ينفى ظهور هذا الصنيع في ان
هذه أقسام للقلب على كلاته كبرى كونه معارضة وكونه قدحا وهو مشكل في الثاني كما سبق
الاشارة اليه ومما يقوى الاشكال ما سبق عن شيخ الاسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم
التسليم مفسد للدليل اللهم الا أن لا يراد هذا الظاهر بل انها أقسام باعتبار التقدير الاول وقد

(وعلى المختار) من امكان
التسليم مع القلب (فهو
مقبول معارضة عند التسليم
قادح عنده وقيل) هو
(شاهد زور) يشهد لك
وعليك) أي القلب حيث
سلمت فيه الدليل واستدللت
به على خلاف دعوى
المستدل فلا يقبل (وهو
قسمان الاول انه صحيح مذهب
المعتز في المسئلة)

صريحاً يرجع تلك الأقسام إلى المعارضة فليأتمل (قوله صريحاً) قال شيخ الإسلام
 كالكمال حال من مذهب المستدل لا من إبطاله أي حال كون مذهب المستدل مصرياً
 في الاستدلال وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زوال الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سيأتي
 لإبطال مذهب المستدل بالصراحة فإن قوله بالصراحة متعلق بإبطال لا بمذهب المستدل اهـ
 (فان قلت) ماذا كراه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالاً من إبطال فيوافق ظاهر ما يأتي
 في قوله لإبطال مذهب المستدل بالصراحة ويراد بإبطال الصريح إبطال ما هو مصريح به
 في كلام المستدل وبغيره إبطال ما لم يصريح به فيه ولا ينافي ذلك قول الشارح فيما بعد لإبطال
 لمذهب الخصم الذي لم يصريح به في الدليل بل وازان يكون المقصود به أنه لم يصريح به كان
 إبطاله غير مصريح به فناء له وبذلك أنه يقع في عبارات الجدل بين مانعه وقد يكون بإبطاله
 لمذهب المستدل ابتداءً أم صريحاً أو بالالتزام بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي
 مذهبه اهـ ثم مثلاً الالتزام فقالوا مثال الثالث أن يقول الحقني بيع غير المرئي بيع معاوضة
 فيصح مع الجهل كالنكاح فيقول الشافعي أنه عقدة معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
 فثبت خيار الرؤية في بيع الغائب لكونه لازماً للصحة متى نفي نقيضه وإن لم يصريح بالانقي
 اللازم وهذا الحكمان أعني الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوافق على ذلك وإن لم
 يتناقضا لذاتيهما لاجتماعهما في الأصل أعني النكاح وبالجمله من قال بصحته قال بخيار الرؤية
 فكان خيار الرؤية لازماً للصحة عنده فاذا اتفق اللازم وهو الخيار اتفق المزموم وهو الصحة اهـ
 فان ما ذكره في تفسير الالتزام وتمثيله صريح في رجوع الالتزام لإبطال نفسه لا للمذهب كما
 لا يخفى وهذا يقتضي أن الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الإبطال لا للمذهب (قلت)
 لا مانع من ذلك وإن لم يصرح منه باختلاف معنى الإبطال الصريح في كلام المصنف لأنه على هذا
 التقدير يكون المراد به في القسم الأول إبطال ما صرح به المستدل وفي الثاني إبطال نفس
 مذهبه وإن لم يصرح به لإبطال ما ينسب إليه من مذهب المستدل اهـ لا يمتنع ما ذكر
 بل الاختلاف لازم على التقدير الأول أيضاً ولم يمنع من الصراحة عليه جملة في القسم
 الأول وصفاً للمذهب وفي الثاني وصفاً للإبطال (قوله كما يقال في بيع الفضولي الخ) أقول
 من هذا المثال ونحوه يستفاد أنه لا يجب في القلب أن يريد المعتبر بالاصل عين ما أراد
 المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهما في نحو ذلك ولا يكون مانعاً من القلب ولا من
 كونه قابلاً ما استدل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف بكثيره بقوله على
 ذلك الوجه وذلك لأن المستدل أراد بالاصل في هذا المثال شراء الفضولي لمن سماه والمعتبر أراد
 به فيه شراء نفسه ولم يقدح ذلك في كونه من القلب ومن ذلك ما يأتي في مثال قلب المساواة من
 اختلاف وجه استدلال القلب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح وهو أحد وجهين
 عندنا كأنه يشير به إلى وجود شرط القياس لمنهض على الخصم وهو كون الأصل منفعاً عليه
 بين الخصمين فبين أن الأصل منفق عليه هنا على أحد الوجهين وعلى هذا قوله في بيان قياس
 المستدل فلا يصح أن سماه منفعاً عليه بين الخصمين ليعض القياس وعلى تقدير أن لا يحصل
 اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل الفرض فليأتمل (قوله فلا يكون بنفسه قرينة)

(أما مع إبطال مذهب
 المستدل) فيها (صريحاً
 كما يقال) من جانب
 المستدل كما شافعي (في
 بيع الفضولي عقد في حق
 الغير بالأولوية) عليه (فلا
 يصح كاشراً) أي كاشراً
 الفضولي فلا يصح أن سماه
 (فيقال) من جانب المعارض
 كما يخفى (عقد في بيع كاشراً)
 أي كاشراً الفضولي فيصح
 له ويغزو تسميته غيره وهو
 أحد وجهين عندنا (أولاً)
 مع الإبطال صريحاً (مثلاً)
 أن يقول الحقني المشتري
 للصوم في الاعتكاف (لثبت
 فلا يكون بنفسه قرينة
 كوقوف عرفة) فانه قرينة
 بصحة الاحرام فكذلك
 الاعتكاف يكون قرينة
 بصحة عبادة اليه وهي
 المصوم

في وقوفها ففي هذا أبطال لمذهب الناصب الذي لم يصرح به في الدليل وهو ١٤٣ اشتراط الصوم (الثاني) من قسمي

القلب القلب (لا بطلان

مذهب المستدل بالصراحة)

كأن يقول الحنفى في مسح

الرأس (عضو وضوء فلا

يكفى) في مسحه (أقول

ما ينطبق عليه الاسم

كالوجه) لا يكفى في غسله

ذلك (فيقال) من جانب

المعارض كاشافى عضو

وضوء (فلا يتقدر) غسله

(بالربع كالوجه) لا يتقدر

غسله بالربع (او بالاتزام)

كأن يقول الحنفى في بيع

الغائب (عقد معاوضة

فيصح مع الجاهل بالمعوض

كالسكاح) يصح مع الجاهل

بالزوجة اى عدم رؤيتها

(فيقال) من جانب المعارض

كاشافى (فلا يشترط) فيه

(خيار الرؤية كالسكاح)

ونفى الاشتراط يلزمه نفي

الصحة اذا قائل بما يقول

بالاشتراط (ومنه) اى من

القلب فيقبل (خلاف

للقاضى) أبى بكر الباقلانى

في رده (قاب المساواة مثل)

قول الحنفى في الوضوء

والغسل (طهارة بالمائع

فلا تجب فيها النية كالنجاسة)

لا تجب في الطهارة عنها

النية بخلاف التيمم تجب

فيه النية (فنقول) نحن

معارضين (فيستوى جامدها

ومائعها) اى الطهارة

ليس هو الفرع المطالب اثبات حكمه بل هو مطوى اى فلا بد من ضمنية وهي الصوم لانه المتنازع فيه كما سأتى كذا قاله شيخنا الشهاب وهو اوضح للمتن والشرح (قوله اذ هو المتنازع فيه) تعليل للعصر في قوله وهي الصوم لان العبادة اعم منه (قوله بالصراحة) اى بالدلالة عليه بالمطابقة بقرينة مقابلة بقوله او بالاتزام (قوله فلا يشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الاسلام كالكمال لو قال كغيره فلا يثبت كان أولى لان اللازم للصحة عند القائل بما ثبت ما ذكر لا اشتراطه اه زاد الكمال وفي تأويله بما سنده كره من الاشتراط شرعا الذى هو معنى الثبوت نوع تكلف اه (قلت) وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فانه اذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية فيه نوع تكلف (قوله فيستوى جامدها ومائعها) كالتجاسة لا يحنى ان المراد في الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفي الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها ازالة النجاسة بالماء (قوله وجه استدلال القالب فيه غيرة استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة يعنى لان وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها ووجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لا يحنى انه نتيجة القياس استدلالا وقلبا لوجه الاستدلال اى كيفيته اه (وأقول) هو اعتراض في غاية السقوط والفساد لا منشأ له الا فهم كلامهم على غيرة وجهه ونفسير مرادهم بما لا يطابقه ومن أين له ان المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه وأى حاجة الى الجمل عليه بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع وبوجه استدلال المعارض كونه مطلق الطهارة ولا غبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لا يحنى والعجب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة او صراحتهم في خلاف ما قاله اذ قول المصنف طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية صريح في استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع فلا يمكن حينئذ الآن كونها طهارة بالمائع هو العلة وان عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها فكيف مع ذلك يتوهم ان وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية وكذا قول المصنف فيستوى جامدها ومائعها صريح في ان هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية اى طهارة اى عن الحدث ثم رأيت شيخنا الشهاب يفسر بهذا فقال وذلك لان الجامع في قول الحنفى طهارة بالمائع والجامع عند المعارض مطلق الطهارة اه (قوله وشاهده والله العزة ورسوله) فيه أمور الاول انه قديقال كان الاولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لان مقصود المصنف افادة الغير وهو لا يتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصويره وفهم معناه والثاني انه ان قيل لم يذكر قوله وللمؤمنين مع ذكره في الآية قلنا يمكن أن يكون اشارة الى أن كلام ثبوت العزة لهم واخراجهم المنافقين واخراج المنافقين اياهم في زعمهم تبعاه صلى الله عليه وسلم فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى وبالاخراج من المنافقين في زعمهم وهو المخرج بالحقيقة للمنافقين ولا ينافى ذلك اعادة اللام في وللمؤمنين الدالة على تأكيد اثبات العزة لهم لانه للمبالغة في الرد على المنافقين وأما قول شيخنا الشهاب في قول الشارح والله ورسوله الاعز مانصه لم يعترض للمؤمنين وان ذكر وافي الآية موافقة للمتن اه فغير شاف لورود السؤال على المتن هذا واقائل أن يقول ما في الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليست أقل

(كالنجاسة) يستوى جامدها ومائعها في حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية في التيمم فوجب في الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول في رده وجه استدلال القالب فيه غيرة استدلال المستدل

(القول ١٤٤) بالموجب وشاهد) قوله تعالى (ولله العزة ورسوله في جواب يخرجين

الجواب (قوله والله ورسوله الاعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى ان يعبر على وفق الآية بما يفيد قصر العزة على الله ورسوله اه بمعنى (وأقول) اذا كان الاعز على غير بابه اي بأن لا يراد معنى التفضيل كان قول الشارح والله ورسوله الاعز مفيد للعصر المذكور تعريف الطرفين ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بأنه قصد موافقة عبارة المستدل والاشارة الى كفاية ذلك في الرد عليه وان في الآية مبالغة في الرد فليست أمثلة (قوله وقد أخرجاهم) قال السكال عبارة شريح المختصر والله ورسوله يخرج جانيهم وهي أولى لمطابقة المضارع في قوله تعالى يخرجين وأولى منها أن يراد على المتين والله ورسوله يخرج جانيهم ورسوله والمؤمنون لانه أتم طبا فاللاية اذ يطابق في التعبير وبالمضارع وانفراد الاسم الكريم بالذكور كذلك الرسول والمؤمنون دون جمع الرسول مع الاسم الكريم في ضمير اه (وأقول) أما قوله وهي أولى لمطابقة المضارع الخ فيجاء عنه بأن الشارح لم يقصد تميم تصوير معنى القول بالموجب بل قصد الاخبار بتحقيقه في الواقع بمبالغة في بطلان دليلهم واماعدم زيادة المؤمنين فقد تقدم جوابه واماعدم افراد الاسم الكريم بالذكور فبوابه انه أشار بجمعه صلى الله عليه وسلم مع الاسم الكريم في ضمير واحد الى أن الموجود اخرج واحد وان الذي يشره انما هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله معه للتبرك وليكونه المقدرة (قوله وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد يتطرق فيه بأنه صادق بالقاب حيث كان معه تسليم للصحة اذ فيه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك اللهم الا أن يلتزم انه أعم من القاب فليست أمثلة (قوله فلا ينافي القصاص) قال شيخنا الشهاب اي فيثبت وهو الفرع المقيس لعدم المناقاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تمة الدليل كما يعلم مما يأتي وقد سبق للشارح رحمه الله مثل هذه العبارة ولو أسقط الفاء كان أجلى اي لانهم اتفهم ان مدخولها هو الفرع اه (قوله سلمنا عدم المناقاة) قال شيخنا العلامة بوجه انه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجة فتأمل اه (وأقول) كان وجه الإيهام اضافة التسليم الى الدليل في التعريف حيث قال وهو تسليم الدليل الخ ولك أن تمنع هذا الإيهام بان اضافة التسليم الى الدليل في التعريف لا تقتضي إيهام المثال ما ذكر لصراحة عبارة في ان المسلم هو نتيجة الدليل اذ لا يفهم من قولنا قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق الا ان قولنا قتل بما يقتل غالبا هو الفرع وقولنا كالاحراق هو الاصل وان مجموع القوانين قياس نتيجة عدم المناقاة المذكور وهذا أدل دليل على ان متعلق التسليم في قوله سلمنا عدم المناقاة هو نتيجة الدليل لانفسه بل هذا القمبيل قرينة في غاية الظهور على أن اضافة التسليم في التعريف الى الدليل على حذف المضاف اي تسليم مقتضى الدليل ليطابق التسمية بالقول بالموجب اي بالمقتضى بالفتح وهذا قال شيخ الاسلام قوله وهو تسليم الدليل اي مقتضاه كما أشار اليه الشارح بقوله بان يظهر الخ اه فأى إيهام مع ذلك ولو سلم فهو إيهام كالعدم لانه لا عدم التام في الامثلة فلا اعتماد به فالخاصل ان في التعريف حذفت عنه الامثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الإيهام أولا اعتماد به وامر الله ان ظهور المراد من العبارة بحيث لا يوجب الى الامر بالتأمل فتأمل لكن عادة الشيخ المبالغة بالمناقشات اللطيفة التي لا تلتفت الائمة اليها الاقرين المتعلمين وقد أكثر منها الشيخ بل هي

(القول ١٤٤) اي من القواعد (الاعز منها الاذل) المحكي عن المناقاة اي صحيح ذلك لكن هم الاذل والله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم الاعز وقد أخرجاهم (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) فان يظهر عدم استلزام الدليل لحل النزاع (كما يقال) في القصاص بقتل (المثقل) من جانب المستدل كالشافعي (قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق) بالنار لا ينافي القصاص (فيقال) من جانب المعارض كالحنفي (سالمنا عدم المناقاة) بين القتل بالمثقل وبين القصاص (ولكن لم قات) ان القتل بالمثقل (يقتضيه) اي القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل (وكما يقال) في القصاص بالقتل بالمثقل أيضا (التفاوت في الوسيلة) من آلات القتل وغيره (لا يمنع القصاص كالموسل اليه) من قطع وعقل وغيرهما لا يمنع تفاوته القصاص (فيقال) من جانب المعارض (مسلم) أي التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فليس يمنع منه (و) لكن (لا يلزم من ابطال مانع اتقاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى) وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك

(والخيار تصديق المعترض)

أكثر ما في حواشيه فلهذا قصد به القرين (قوله من منافاة القتل بالقتل للخصاص) قال شيخ
 الاسلام فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعا لامثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت
 في الوسيلة لرجع الى امثال الثاني لكان أقرب وموافقا لكلام غيره انتهى (وأقول) كان
 وجه كونه أقرب ما بينه أعني شيخ الاسلام قبل ذلك من ان امثال الاول امثال للنوع الاول
 من أنواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج ابطال ما يتوهم منه ماخذ
 مذهب الخصم ايناسب ان يقول المعترض ليس هذا مأخذ يأخذى بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم
 انه محل النزاع اولاه وان صح أيضا كونه من امثال النوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح
 وقد بوجه كلام الشارح بانه أراد الإشارة الى صحة جعله من امثال النوع الثاني دفع ما يتوهم من
 تمثيل القوم به للنوع الاول ويرد عليه ان الإشارة الى ذلك لا توقف على قصر كلام المصنف
 على امثال الاول بل جعله على ما يشمل امثاليين يتضمن تلك الإشارة مع زيادة الفائدة اللهم الا ان
 يقال انما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله من امثال النوع الثاني او يدعى ان ما ذكره الشارح
 راجع لامثاليين جعلا ما الى الاول فظاهر وما الى الثاني فلان منافاة المستدل من ان التفاوت
 في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم انقياسه ان القتل بمثل يقتل بمنع القصاص وينافيه فقوله
 من منافاة القتل بمثل للقصاص شامل للمنافاة المنفية صريحا في امثال الاول بقوله فلا ينافي
 القصاص وللمنافاة المنفية لزوما في امثال الثاني بقوله التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
 لانه يستلزم ان القتل بمثل لا يمنع القصاص لان المقتل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة
 (فان قلت) رجوع كلام الشارح الى امثال الاول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه
 الدليل حيث دل هذا الكلام على ان المقصود فيه استنتاج ما يتوهم انه محل النزاع أو مستلزمه
 لا ما يتوهم انه مأخذ لخصم حتى يناسبه قول المعترض ليس هذا مأخذ يأخذى (قلت) دلالة كلامه
 المذكور على ان المقصود بالامثال الاول استنتاج ما ذكره لا ينافي انه يجوز ان يتصد به أيضا
 استنتاج بطلان ما يتوهم انه مأخذ لخصم فيجوز ان يقصد من امثال الاول استنتاج نفي منافاة
 القتل بمثل القصاص باعتبار توهم انه محل النزاع وان يقصد منه استنتاج نفي تلك المنافاة
 باعتبار توهم انه مأخذ لخصم فارجاع الإشارة الى ذكر في امثال الاول بالنظر الى هذا الاعتبار
 الثاني فليتأمل والله أعلم (قوله لان عدالة تمنعه من الكذب) فيه أمران الاول ان قضية
 اشتراط عدالة في تصديقه وقضية تعليل الكذب بقوله لانه أعرف بذهبه ومذهب امامه ولانه
 ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لم يلقه ماخذ آخر خلافه وهو قضية اطلاق التين وله التجاه
 والثاني انه لا منافاة بين تعليل الخيار بأن عدالة تمنعه من الكذب وتعليل قابلية قديعائه مع
 ان العناد يقع في الكذب لان المراد ان ظاهر العدالة ومن ثامها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي
 أنه قد يقع لان الكذب لا ينافيها فليتأمل (قوله وفي صلاحية افشاء الحكم) قال شيخنا
 العلامة صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لافضائه يعرف ذلك بتأمل كلام الشارح في امثال
 انتهى (أقول) أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالاصاهرة وبذا صالح لان يقضى الى عدم الفجور
 لجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الافشاء متعلق صلاحيته وهذا
 أعني الإشارة الى ما في عبارة المصنف من كمة اشارة صلاحية الافشاء بالتمثيل ثم أقول ان أراد

شرعه

ان تعبير المصنف صحيح لكن كان الاولى التعبير بما ذكر لانه أوضح فهو مسلم لكن قوله صواب
 العبارة غير صواب بل كان الصواب ان يقول أصوبية العبارة اللهم الا ان يريد بالصواب
 الاولى وان اراد ان تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعاً لان الصلاحية وان كانت صفة للحكم
 الا انها سبب في افضائه فيصح اضافتها اليه من اضافة السبب الى المسبب فانها واقعة شائعة
 لا يسع عاقلة توقف فيها والمعنى الصلاحية التي هي سبب لافضاء الحكم أي صلاحية الحكم
 التي هي سبب افضائه فتدبر ولا تغفل (قوله بان يتق كلام من الاربعة) قال شيخنا العلامة
 دفع به أن يتوهم ان الواو بمعنى أو فيرد عليه ان القدر في المناسبة يتم عدم التأثير المتقدم
 انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر اما أولاً فلان المراد بالقدر في المناسبة هنا
 ابداء مقسدة راجعة أو مساوية كما بينه العضد وغيره والمراد بعدم التأثير السابق ابداء عدم اعتبار
 الوصف اما لكونه طردياً أو للاستغناء عنه بوصف آخر في المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن
 العضد وغيره وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى أو لا يراد أن القدر في المناسبة يتم عدم التأثير
 لتباينهما كما تقرر وأما ثانياً فلأن قوله بأن يتق كلام من الاربعة لا ينافي كون الواو بمعنى
 أو لجواز ان يريد بان يتق كلام من الاربعة في صورته وهذا وان خالف ظاهر العبارة الا أنه مؤيد
 بموافقة لجل العضد وغيره هذه الامور الاربعة اربعة اعتراضات مستقلة كما انها في الواقع
 كذلك نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب ابداء المصنف القدر في الاربعة
 اعتراضاً واحداً حيث ترجمه بقوله ومنها وان صح ان تعد اربعة اعتراضات مستقلة (قوله
 لانه على الاول ابداء خصوصية في الاصل الى آخره) أقول عبارة العضد مانعه الزرق ابداء
 خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل
 أو ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة
 في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون
 مجموع المعارضتين انتهى قال المولى سعد الدين قوله فيكون معارضة في الاصل لان المستدل
 ادعى علية الوصف المشترك والمعارض علية مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما
 الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشيء في قوة مقتضى
 انقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي أثبتته ويستند الى أصل
 لا محالة وهذا معنى المعارضة في الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه
 كلام الشارح يعني العضد من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل
 اما بنص او اجاع ظاهر او وجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولا بد من بيان حقيقة
 وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعال به من التأثير
 أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجهه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط
 في الفرع أو عدم المانع في الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي الشرط في الاصل
 معارضة في الاصل وبيان انتفاء في الفرع معارضة فيه وأما الثاني فلان بيان وجود مانع
 في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاء في الاصل معارضة في الاصل العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا
 المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الاصل حيث ابدى علة أخرى لا توجد في الفرع وقد

(وفي الانضباط) للوصف
 المعال به (والظهور) له
 بأن يتق كلام من الاربعة
 (وجوابها) أي جواب
 القدر فيها (بالبيان) لها
 مثال الصلاحية المحتاجة
 الى البيان أن يقال فحرم
 المحرم بالمصاهرة مؤيداً صالح
 لان يقضى الى عدم القصور
 به المقصود من شرع التحريم
 فيعترض بأنه ليس صالحاً
 لذلك بل الافضاء الى القصور
 فان النفس مائلة الى
 الممنوع فيجاب بان تحريمها
 المؤيد بسد باب الطمع فيها
 بحيث نصير غير مشتهة
 كالكلام (ومنها) أي من
 القواعد (الفرق) بين
 الاصل والفرع (وهو راجع
 الى المعارضة في الاصل
 أو الفرع وقيل اليهما) أي
 الى المعارضتين في الاصل
 والفرع (معاً) لانه على
 الاول ابداء خصوصية في
 الاصل يجعل شرطاً للحكم

يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء خصوصية
 في الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع هي مانعة مع
 التعرض لعدمها في الاصل وهو غلط أما اولاً فلانه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء
 مجموع الخصوصيةين وأما ثانياً فلانه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقيق المعارضتين
 بدونه انتهى وفيه فوائد منها ان معنى المعارضة في الاصل ابداء وصف لحكمه غير الذي ابداه
 المستدل كما أفاد ذلك قوله لان المستدل ادعى الى آخره أو بيان انتفاء المانع في الفرع
 عن الاصل كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائه في الاصل اشعاراً الى آخره وان معنى المعارضة
 في الفرع ابداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبت فيه المستدل الحاقاً بذلك الاصل
 فالمستدل ألحق الفرع بما في الاصل بجامع ما ادعى انه علة الاصل والمعارض الحققة باصل آخر
 في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الاصل بجامع علة حكم ذلك الاصل الاخر التي هي ذلك
 المانع الذي ابداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله وتحقيقه الخ أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي
 الشرط في الاصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه وفيه
 بالنسبة للقسم الاول من قسمي معنى المعارضة في الفرع على انه تكلف أحوج اليه ما أشار اليه
 الشارح به في العنصر من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل وكان
 وجه كونه أشار الى ذلك وصفه الخصوصية التي ابداها المعارض في الفرع بقوله هو مانع فان
 في هذا الوصف إشارة الى ان الخصوصية المبداء مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم
 المستدل ولا يخفى ان هذه الإشارة في كلام الشارح المحلى فيجوز كلامه الى هذا التبع كما أفاد أيضاً
 * ومنها ان المعارضتين في الاصل والفرع يتحققان اما بابداء خصوصية في الاصل مع التعرض
 لانتفائه في الفرع واما بابداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفائه في الاصل كما أفاد ذلك قوله
 وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ واما بابداء خصوصية في الاصل وابداء
 مانع في الفرع وان لم يتعارض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الاصل وأما
 اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله وقد يتوهم من ظاهر
 عبارة الشرح الى قوله وهو غلط الخ فعلم انه يكفي في تحقق المعارضتين كل من ابداء الخصوصية
 في الاصل مع التعرض لانتفائها في الفرع ومن ابداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفائه
 في الاصل وأن تحققهما لا يتوقف على ابداء الخصوصية في الاصل وابداء المانع في الفرع وان
 لم يتعارض لانتفاء كل عن الآخر وعلى هذا يشك كل قول الشارح المحلى وعلى الثاني ابداء
 الخصوصيةين معاً لان ظاهره توقف تحقق المعارضتين على ابداء الخصوصيةين وأنه لا يكفي ابداء
 احدهما في واحد منهما مع التعرض لانتفائهما عن الآخر وقد أفاد كلام السعدا لاكتفاء
 بذلك كما تقرر فيجوز ان الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته ويحتمل انه
 ذلك على سبيل التمثيل فليأمل (قوله بأن تجعل من عاتيه) ظاهره حصر المعارضة في الاصل
 في كون المبدى جزءاً من عاتيه وقضية كلام الاحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال
 الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى وراها عال به المستدل وسواء كان مستقلاً
 بالتعليل كمعارضة من عال رباً افضل في البر بالطمع بالكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على

بان تجعل من عاتيه أو ابداء
 خصوصية في الفرع
 تجعل مانعاً من الحكم وعلى
 الثاني ابداء الخصوصيةين
 معاً مثله على الاول بشقيه
 ان يقول الشافعي النسبة في
 الوضوء واجبة كالتيمم
 بجامع الطهارة عن حدث
 فيعترض الحنفى بان العلة
 في الاصل الطهارة بالتراب
 وان يقول الحنفى يقاد المسلم
 بالذي كغير المسلم بجامع
 القتل العمود العدوان
 فيعترض الشافعي بان
 الاسلام في الفرع مانع من
 القود وقد ذكر الآمدي
 اذا كرر رجوع الفرق الى
 مانعة دم أن من مسمى
 المعارضة في الاصل ابداء
 قيد في العلة ومن مسمى
 المعارضة في الفرع ابداء
 مانع من الحكم ولم يذكر
 ذلك المصنف فأحال معنى
 الفرق على ما لم يذكره بخلاف
 الآمدي (والصحيح أنه) أي
 الفرق (فادح وان قيل انه
 سؤالان)

وجه يكون داخلا في التعليل ويجزأ منه وذلك كما رضى من علل وجوب القصاص في القتل
بالمقتل بالقتل العمد العدوان بالخارج في الامل ونحوه انتهى ثم قال الاعتراض التاسع عشر
المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل الخ ثم قال الاعتراض العشرون الفرق
واعلم ان سؤال الفرق عند بناء زمان لا يخرج عن المعارضة في الاصل أو الفرع الخ ولم يفسر
المعارضة فيهما هنا فليتأمل (قوله بناء على القول الثاني فيه) قال شيخ الاسلام ولو قال بدل ما قاله
بناء على وجوع الفرق اليهما كان أولى الا لا يوهم انه مبني على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق
اليهما وليس مرادنا كما مررت الاشارة اليه انتهى أي وكلام المصنف لا ينافي شمول هذه المناقشة
لرجوع الفرق اليهما على القول الاول أيضا لان الحكاية بقيل في كلامه لا يتعين ان تكون
للتضعيف وكان وجه ما سلمه الشارح انه المتبادر من الحكاية بقيل واراد شيخ الاسلام بقوله
كما مررت الاشارة اليه قوله في قول المتن السابق وقيل اليهما ما نصه تضعيفه بالنظر الى حصر
الفرق فيه والاقا الفرق حاصل برجوعه اليهما كما هو له برجوعه الى أحدهما بالاولى فأوفي
كلامه مانعة خلواته (قوله والصحيح انه يمنع تعدد الاصول افرع واحد) فيه امور
أحدها قال شيخ الاسلام انه موافق لامتناع تعدد العال والذي صححه ابن الحاجب وغيره جواز
تعدد القوة الظاهرة وهو المعتمد انتهى وقد يقال لا يلزم من جواز تعدد العال جواز تعدد
الاصول أخذ من قوله لا انتشار اذا لا انتشار في تعدد العال مطلقا أو كالاتشار في تعدد الاصول
كما هو ظاهر ثانياً لم يبين ان العلة في تلك الاصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد انه يجوز ان تكون
متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العال بأن يكون لذلك الحكم عال متعددة ويرد
النص به في ثلاثة اصول معللة في كل واحد به وتوجد العال كلها في بعض الفروع ثالثها ان
المصنف نقل عن الأكثر جواز القياس مع ورود النص وحيث لا يجوز الاستدلال على شيء
واحد بالنص والقياس والاجماع وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الاصول لا انتشار
اذا لا انتشار يحصل أيضا فيما ذكره وهذا قد يتردد القول بجواز تعدد الاصول والاتفا الفرق الآن
يجاب بمنع لزوم الانتشار في الاستدلال بالنص والاجماع والقياس مطلقا أو كالاتشار في تعدد
الاصول رابعها هل المراد بتعدد الاصول أصلا نفا كثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع فيه نظر
ولعل الاقرب الاول خامسها ظاهرا انه لا فرق في الامتناع بين ان يطلق أو بصرح بأنه قصد
الالحاق بكل واحد بانفراد من غير نظر معه لا خروجه وقضية تعامله بالاتشار أيضا وفيه نظر
ظاهرا وينتج الجواز اذا صرح بما ذكره سادسها العمل بصورة المسئلة اذا وقع الاتفاق بالاصول في
مجلس واحد بخلاف ما اذا وقع كل الحاق باصل في مجلس فانه لا وجه للامتناع (قوله وان جواز
علتان) قد يستشكل الفرق فان تجوز العلتين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما
ما فوق الواحد فيشمل الأكثر من العلتين ولا حصر له لا يخلو عن الانتشار الا أن يجاب بأنه أقل
وظاهرا ان التقدير وان جواز علتان مع اتحاد الاصل أو في الجملة والافتحيز العلتين صادق مع
تعدد الاصول (قوله وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تفيد أن الغرض من هذا الكلام دفع
استدلال الصحيح بالاتشار وفيه نظر لان الظاهر انه ليس مراد الصحيح ان الانتشار لازم لظهور
انه قد لا يوجد فلا يسمع أحدا دعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار وحيث لا يظهر

بناء على القول الثاني فيه
لانه يؤثر في جمع المستدل
وقيل لا يؤثر فيه وقيل
لا يؤثر على القول
بانه سؤالان لان جمع
الاسئلة المختلفة غير
مقبول وسكت المصنف عن
جواب الفرق وبما يجاب به
منع كون المبدى في الاصل
جزأ من العلة وفي الفرع
مانعا من الحكم ومهدد
المصنف لمسئلة تتعلق
بالفرق قوله (و) الصحيح (أنه
يمنع تعدد الاصول) افرع
واحد بان يقاس على كل
منها (لا انتشار) أي انتشار
الحدث في ذلك (وان جواز
علتان) لعلول واحد وقيل
يجوز التعدد مطلقا وقد
لا يحصل انتشار (قال
المجيزون) للتعدد (ثم) على
تقدير وجوده (لوفر بين
الفرع وأصل منها كنى)

كون ما ذكره ذلك الاستدلال فليأتى (قوله لانه يبطل جمعها) أى جمع تلك الاصول أعم
من أن يكون الالحاق بكل منها أو بجموعها بقية نسبة المقابل المقصود وجه بطلان
هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما إذا كان الالحاق بجموعها وأما إذا كان بكل منها ففعل
خفاء ووجهه انه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها
لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدر بمعنى بطلان التمسك في حكم الفرع لان
التمسك ببعضها كاف في اثبات حكمه فكيف حكم بالقدح على وجه الاطلاق اللهم الا أن
يكون المراد ابطال التمسك بالجميع من حيث الجميع فلا يستدل أن يعود ويتمسك ببعض الا أن
ذلك خلاف ظاهر كلامه بل ظاهره انه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل ما لم يجب
ووجهه بان مستند تلك الاصول لبعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعارف ببعضها ثم
رأيت شيخنا الشهاب قال قضيته انه بعد ذلك لا يصح ان يتمسك بشئ منها في ذلك الحكم وكأنه
بالنظر لما نظره انتهى فليأتى (قوله لاستقلال كل منها) أى في نفسه وان قصد الالحاق
بالجموع والثالث يقول في هذا المعتبر استقلال كل واحد فليأتى (قوله ان قصد الالحاق
بجموعها) قال شيخنا العلامة الالحاق بجموعها ليس من تعدد الاصول الذى هو موضوع
المسئلة الا ترى كيف فسره الشارح بان يقال على كل منها اه (وأقول) جوابه ان المراد
بتعدد الاصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من ان يقع القياس على
كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها فظهر ان الالحاق بجموعها من تعدد الاصول لانه
الالحاق بجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الاصول بذلك
المعنى ولا ينافى ذلك قول الشارح بان يقاس على كل منها اما لانه على وجه التمثيل فانه يستعمل
بان في موضع كأن كما علم من عادته كما تقدم بيان ذلك واما لان المراد بكل منها أعم من الكل
الجميع والكل المجموع وعلى هذا فن في كل منها لا بداء أو مستعملة في معنى التبعيض
والبيان معا واما لان المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو في جملة لا يقال
الالحاق بالمجموع صادق بالالحاق بالبعض فقط على انفراده فهذا الوجه غير شامل لاننا نقول
تعدد الاصول يستلزم عرفا ملاحظة الجميع في القياس والالزام تعدد الاصول في كل قياس كان
للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها الا واحد فقط وهو باطل قطعاً فالالحاق بالمجموع
لا يكون من تعدد الاصول الا اذا لوحظ الجميع وذلك منحصراً في الالحاق بجملة ما بحيث يكون
كل واحد جزءاً من الجملة الملحق بها منظور اليه فيها في الجملة نعم قال شيخ الاسلام الانسب
بالقول المفصل الذى ذكره ان يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها وجموعها اه أى صدقاً
واضحاً المانع التكلف والافتراء علمت صدق ما عبر به بذلك أيضاً وان لم يحل عن التكلف
(قوله قبل يكفى لحصول المقصود) هذاوافق قوله في جانب الفرق وقيل لا يكفى لاستقلال كل
منها لانه على ذلك القول لا يكفى في القدح بالفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لا يكفى
في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لانه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع
الذى هو شرط القدح على ذلك القول فلعل فائده ما واحد (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد
عكس الاخير فقط ويحتمل ان المراد عكس الجميع (لا يقال) يؤيد الاول افراد الضمير وتذكيره في

في القدح فيها لانه يبطل
جميعها المقصود وقيل لا يكفى
لاستقلال كل منها
(وثالثها) يكفى ان قصد
الالحاق بجموعها لانه
يبطل بخلاف ما اذا قصد
بكل منها (ثم في اقتصار
المستدل على جواب
أصل واحد) منها حيث
فرق المعترض بين جميعها
(قولان) قيل يكفى لحصول
المقصود بالدفع عن واحد
منها وقيل لا يكفى لانه التزم
الجميع فيلزمه الدفع عنه
(ومنها) أى من القواعد
(فساد الوضع بان لا يكون
الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم)
عليه كان يكون صالحاً
اضد ذلك الحكم أو نقضه
(كتلبي التخفيف من التغليظ
والتوسيع من التضييق
والاثبات من النفي) وعكسه
(الاول) مثل قول الخنفية
(القتل عدا جناية عظيمة
فلا يكفر) أى لا يجب له
كفارة كالردة

عكسه ادلو اراد عكس الجميع اقال وعكسه الا نأقول على تقدير ارادة عكس الجميع يرجع الضمير
للتأني وهو مفرد مذ كرفا فراد الضمير وتذكيره لا تأني فيه للذول ثم يؤيده قوله الآتي والرابع
كان يقال في المعاطاة الخ حيث جعل الرابع عكس الاخير ادلو اراد عكس الجميع لكان الظاهر
أن يكون الرابع عكس الاول لان المناسب والظاهر عد العكوس على ترتيب الاصول فيكون
أول العكوس هو عكس أول الاصول وعكس أول الاصول لا يصح تمثيله بمثل به الرابع وان
كان نذ كر بقية أمثلة العكوس ولا يقتصر على الرابع وحيدته فبوجه عليه انه كان ينبغي أن
يذكر عكس الجميع ويستوفي أمثلة ذلك فانه أفيد اللهم الا أن يعتذر بعدم وجود بقية العكوس
في الواقع أو في كلامهم (قوله فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب قد يقال
هذا منه لان المراد لا تكفره الكفارة اه وحاصله ان لقائل ان يقول هذا من تغليظ الحكم لان
المراد ان عظم هذه الجناية يقتضي أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره اضعفها عن ذلك فلا تجب
ويمكن أن يجاب عن هذا بان كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضي عدم الوجوب لان
التغليظ لم ينفرد في الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغي التغليظ بوجوب الكفارة زجرا على ان
عظم الجناية لو سلم انه ينافي الجبر انما ينافي الجبر رأسا بحيث يرفع اثر الجناية مطلقا أما الجبر
بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه بل يمكن أن يقال ايجاب الكفارة مع اتقاء الجبر أبلغ في
التغليظ ويفارق الرد بانه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو الى شيء آخر فليتم أميل (قوله على
وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الفرق بالمالك والمساهلة في شأنه وعدم التشديد
عليه اه (أقول) ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجوز اخراجها من غير المال وامتناع
أخذ نحو الحامل والكريمة ومما يمنع من ارادة رفق المستحق قول الشارح الآتي كان يكون
له جهتان الخ حيث دل على ان المستدل نظري التخفيف الى الارتفاق أي اخذ التخفيف من
الارتفاق وانما يناسب أخذه منه اذا أريد به ارتفاق المزدكي لان قصد المساهلة والتخفيف عليه
يناسبه السراخي بخلاف ارتفاق المستحق انما يناسبه القورية كما هو ظاهر (قوله كالدبة على
العاقلة) قضيته بتحقيق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة فناوي ان ذلك ان في وجوبها
على العاقلة دفع حاجة الجاني الى خلاصه من عهدة جنائمه التي تسكر منه وبعذر فيها وان
في الاقتصار في كل حول على نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك
في غير آخر الحول وعدم أخذ زيادة على ما ذكر وان لم يقو بالدبة رفقا بهم وتسهيلا عليهم (قوله
في نقض الحكم) فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه الفصل بين المصدر ومعموله
بمعمول غيره اه (وأقول) قوله بين المصدر أي قوله اعتباره وقوله ومعموله أي قوله في نقض
الحكم وقوله بمعمول غيره أي قوله بنص أو اجماع المتعلق بالفعل أعني ثبت أي وذلك مما منع قال
في التسهيل ومعموله أي المصدر كصلته في منع تقديمه وفصله ويضم رعا في فيما أو هم خلاف
ذلك انتهى ويمكن أن يجاب بجعل قوله بنص الى آخره متعلقا بالمصدر أيضا أي ان اعتباره
بالنص أو الاجماع في نقض الحكم قد ثبت فليتأمل والثاني انه كان ينبغي أن يزيد أوضده وقد
يجاب بانه أراد بنقض الحكم ما يشمل ضده (قوله فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة لاطهارة
الخ) أقول هـ لا اعتراض أيضا بانقدح في الجامع بعدم تحتمله لان الواقعة دلت على اتقاء

فعظم الجناية يناسب تغليظ
الحكم لا تخفيفه بعدم
وجوب الكفارة والثاني مثل
قولهم الزكاة وجبت على
وجه الارتفاق لدفع الحاجة
فكانت على التراخي كالدبة
على العاقلة فالتراخي الموسع
لا يناسب دفع الحاجة
المضيق والرابع كان يقال
في المعاطاة في المحقر لم يوجد
فيها روى الرضا فلا ينعقد
بها بيع كما في غير المحقر
فالرضا الذي هو مناط البيع
يناسب الاعتقاد لاعدمه
(ومنه) أي من فساد الوضع
(كون الجامع) في قياس
المستدل (ثبت اعتباره بنص
أو اجماع في نقض الحكم)
في ذلك القياس مثال الجامع
ذي النص قول الخنفسية
الهرة سبع ذنوب فيكون
سوره نجسا كالكلب فيقال
السبعية اعتبرها الشارع
علة لاطهارة

لم يثبت دعى الى دار فيها كلب فامتنع والى اخرى فيها سبعة وروى فاجاب فقيل له فقال السنو ربيع رواه الامام احمد وغيره ومثال
 ذى الاجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالخروج حيث يستحب ١٥١ الا بتأريفة فيقال
 المسح في الخلف لا يستحب
 تكراره اجماعا فيما
 قبل وان حكى ابن كعب انه
 يستحب تنليله كمسح الرأس
 (وجوابها) أى قسمي
 فساد الوضع (بتقرير كونه
 كذلك) فيقرر كون الدليل
 صالحا لا اعتباره في ترتيب
 الحكم عليه كان يكون له
 جهتان ينظر المسند فيه
 من احدهما والمعارض
 من الاخرى كالارتقاء
 ودفع الحاجة في مسئلة
 الزكاة ويجاب عن الكفارة
 في القتل بأنه غلط فيه
 بالقصاص فلا يغلط فيه
 بالكفارة وعن المعاطاة بان
 الانعقاد بها مرتب على عدم
 الصيغة لا على الرضا ويقرر
 كون الجامع معتبرا في ذلك
 الحكم ويكون تخلفه عنه بان
 وجد مع نقيضه مانع كافي
 مسح الخلف فان تكراره
 بقسده كغسله (ومنها)
 أى من القوادح (فساد
 الاعتبار بان يخالف) الدليل
 (نصا) من كتاب أوسنة
 (أو اجماعا) كان يقال
 في التيميت في الاداء صوم
 مفروض فلا يصح بنية من
 النهار كالأقضاء فيعترض
 بأنه يخالف لقوله تعالى
 والصائمون والصائمات الخ
 فانه رتب فيه الاجر العظيم
 على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دوره

السبعية عن الكلب لان فرق الشارع بقوله السنو ربيع يقتضى ان الكلب ايسر بسبع والالم
 يحصل الفرق بينه وبين السنو بذلك القول الا ان يجاب بان ترك الاعتراض به للاستغناء عنه
 مع فهمه مما اعترض به ثم ينبغي التامل في معنى السبع ما هو حتى كان السنو ربيع دون الكلب
 كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسّر في القاموس السبع بالمقترن من الحيوان فليتأمل (قوله
 حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب قد يقال انه امتناعه كون الملائكة
 لا تدخل بيتا فيه كلب لا نجاسة سورة (أقول) قد يجاب بان هذا خلاف ظاهر تعليقه عليه
 أفضل الصلاة والسلام عدم دخوله به عدم سبعية الكلب كما أنار اليه بقوله السنو ربيع فان
 عدم السبعية أهم من عدم دخول الملائكة لتحققها في غير الكلب من الحيوانات كاطيور ومع
 دخول الملائكة فلا يناسب تعليل عدم الدخول به ويرد عليه انه يعارض بالمثل فان عدم
 السبعية أهم من النجاسة لتحققها في نحو الطيور مع طهارتهم فلا يناسب تعامل النجاسة ثم قد
 يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا بدح في المثال لانه مما يكفيه الاحتمال فليتأمل (قوله
 وجوابها أى قسمي فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام لوقال المصنف وجوابها أى
 اقسام فساد الوضع اكان أوضح لانه أقسام بصدق تعريفه بكل منها عدمها في اثنين أربعة
 تالمى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفي وكون الجامع ثبت
 باعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم وزاد الشارح خامسا وهو تالمى النفي من الاثبات
 وردها الى قسمين هما تالمى الشيء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت باعتباره بنص أو اجماع
 في نقيض الحكم تأويل لا ضرورة اليه انتهى (وأقول) يمكن ان يقال انه أشار بذلك الرد
 الى طريق اختصار الاقسام وضبطها وذلك داع أى داع (فان قلت) يرد على ردها الى هذين
 القسمين صدق التعريف بغيرهما وهوان لا يتلقى الشيء من ضده أو نقيضه ولا يكون
 الجامع مما ثبت باعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم بان يبين عدم صلاحية الدليل لترتب
 الحكم عليه ولا يكون أيضا صالحا لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا اذا جامع ثبت باعتباره بنص
 أو اجماع في نقيض الحكم فان هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذى أشار اليه بقوله
 بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ (قلت) وجود هذا القسم وكونه من افراد
 الحدود غير معلوم فلا اعتبار به واعل هذا مما قصده المصنف بالمدكور وبذلك تزيد فائدة
 (قوله) ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه مانع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب
 فيه دفع فساد الوضع اكانه يلزمه النقض وقد قدم انه فادح ولو لمانع انتهى (وأقول) قد قدم
 أيضا من جملة الاقوال انه فادح الا ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط ونقله عن أكثر
 فقهاءنا فالجواب بما ذكره من على هذا القول على ان الجواب بذلك في كلام القوم ليس من
 مخترعات الشارح فاعمل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه وأما الشارح فنقله كما هو
 اقتداء بهم وأما حكم النقض وكونه فادحا عند مطلقا فهو معلوم مما قدمه بما لا مزيد عليه
 (قوله من غير تعرض للتيميت) أقول يرد عليه انه لو صح استلزام عدم التعرض للشيء الصحة بدونه
 استلزام عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت
 ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا في التيميت وهو خبر

من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (قوله مخالف للاجماع السكوتي) قال شيخنا العلامة
 هذا الاجماع ينفي حرمة النظر اليها وذلك هو نفي وجود العلة في الفرع انتهى (وأقول) كان
 مقصوده القدر في هذا المثال وكان محمول هذا القدر ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بان
 وجد ما يبره فيه لكنه خالف نصاً واجماعاً وهذا المثال ليس كذلك لان العلة هي حرمة النظر
 وهذا الاجماع دل على انتفاء ما لم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس ويمكن ان يجاب أما
 اولاً فبأننا لانسلم ان هذا الاجماع ينفي حرمة النظر اليها الا بالاستفاد منه سوى مجرد جواز
 التعميل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه لا مكانه مع السائر أو غرض البصر
 وأما ثانياً فبأننا لانسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكرنا لم يعتبر وافي فساد
 الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعظم من ان يصح القياس أولاً وما يصرح بذلك ما قررناه
 في توجيه كون فساد الاعتبار أعظم من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد
 لا يكون صحيحاً كما سيظهر من الكلام الآتي في انقاع الكوراني وحينئذ فليس الكلام الا في
 القدر مجرد مخالفة النص أو الاجماع أعظم من ان يتحقق مع ذلك قاذح آخر كالتقاء وجود
 العلة في الفرع أولاً فعلى الاول يتحقق القدر من جهة من الا أن المقصود هنا القدر من احدى
 الجهتين وأما ثانياً فبأن المثال مبني على مجرد القرض السكافي فيه كما تقدم ويناسب هذا سكوت
 المصنف على حرمة النظر الى الزوجة الميتة مع ان مذهبه جوازه بدون شهوة فليتماثل نعم ههنا
 بحث آخر وهو ان الاجماع السكوتي تجوز مخالفة كما تقر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا
 الاجماع فان قيل انما تجوز مخالفة لما يبره يعارضه وهو منتهى ههنا قلنا لانسلم انتفاءه لان
 القياس المذكور من جملة الأدلة وهو معارض له اللهم الا أن يستثنى القياس فيمتنع مع
 وجوده (قوله وهو أعظم من فساد الوضع) قال الكوراني وهذا سهو بل هذا مبين لفساد
 الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح في نفسه اما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه
 مستلزماً لقياس الحكم وهما القياس صحيح غاية معارض باقوى منه حتى لو عارض ذلك
 النص بقي القياس سالماً عند ههنا انتهى (وأقول) أما دعواه السهو المذكور فهو من الخراف
 المصريح والخطا الواضح القبيح والجرأة على أئمة الدين بمجرد التخييلات الفاسدة والتوهيمات
 الكاسدة وذلك لان من المعلوم الجلي ان وضع هذه الاسماء بأزاء تلك المفاهيم من الاصطلاحات
 وحينئذ فان كان مستنده في هذا الحكم بالسهو واجماع الاصوليين على تباينها فهذا باطل بلا
 شبهة وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازماً به مقتضراً عليه كشيخ العلوم وواحد
 الزمان أبي الحسن الأمدى قال في احكامه مانعه وعلى هذا فكل فساد الوضع فساد الاعتبار
 وليس كل فساد الاعتبار يكون فساد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان
 اعتباره فاسداً بالنظر الى امر خارج كما سبق تقريره ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار
 على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص ليكون
 الاخص مشتملاً على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة انتهى فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا
 الامام الا ترى الى قوله فكل فساد الوضع فساد الاعتبار الخ وقوله لان النظر في الاعم الخ فهل
 يسوغ معه لما قل أن يدعى اجماع الاصوليين أو أن يدعى سهواً المصنف مع موافقته لمثل هذا

وكان يقال لا يصح القرض
 في الحيوان لعدم انضباطه
 المختلطات فيه مستترض بانه
 مخالف لحديث مسلم عن
 ابي رافع انه صلى الله عليه
 وسلم استسلف بكرة ورود
 رابعياً وقال ان خيار الناس
 أحسنهم قضاءً والبكر يفتح
 الموعدة الصغير من الابل
 والرابع يفتح الرء ما دخل
 في السمة السابعة وكان
 يقال لا يجوز للرجل ان
 يغسل زوجته الميتة طهراً
 النظر اليها كالأجنبي
 فيعرض بانه مخالف للاجماع
 السكوتي في تغسيل علي
 فاطمة رضي الله عنهما
 (وهو أعظم من فساد الوضع)
 لصدقه حيث يكون الدليل
 على الهيئة الصالحة لترتيب
 الحكم عليه

(وله) أي لا معترض بفساد الاعتبار (تقدمة على المنوعات) في المقدمات (وتأخير) ٥٣ عن الجماعة لها من غير مانع في التقديم

والتأخير (وجوابه الطعن

في سنده) أي سند النص

بارسال أو غيره (أو المعارضة)

له نص آخر فيقتضا قاطن ويسلم

الاول (أو منع الظهور) له في

مقصد المعترض (أو النابذ)

له بدليل (ومنها) أي من

القواعد (منع عليه الوصف)

أي منع كونه العلة (ويسمى

المطالبة بتصحیح العلة والاصح

قبوله) والالادي الحال الى

تمسك المستدل بما شاء من

الاصناف لانه المنع وقيل

لا يقبل لادائه الى الانتشار

بمنع كل ما يدعى علمية (وجوابه

بأنه) أي بآيات كونه

العلة بمسلك من مسالكها

المقدمة (ومنه) أي من

المنع مطلقا (منع وصف

العلة) أي منع انه معتبر

فيها وهو مقبول جزئا

(كقولنا في افساد الصوم

بغير الجماع) كالاكل من

غير كفارة (الكفارة)

شرعت (للزجر عن الجماع

المحذور في الصوم فوجب

اختصاصها) به (كالحد

فانه شرع للزجر عن الجماع

زنا وهو مختص بذلك (فيقال)

لانسلم ان الكفارة شرعت

للزجر عن الجماع بخصوصه

(بل عن الافطار المحذور

فيه) أي في الصوم بجماع

أو غيره (وجوابه بتعيين

النص الجازم من مثل هذا الامام على انه لو فرض المحال الذي دونه خوط القناد وشيب الغراب
وهو اجماع الاصوليين على ما زعمه الجازم للمصنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم
من غير ان يسوغ لاحد ان يحكم عليه بالسوء في ذلك لما اشتهر من انه لا يجزى في الاصطلاحات
وان اكل أحد ان يصطلح على ما شاء مع صلاحية تعريفه فساد الاعتبار لا علمية من فساد الوضع
كما هو ظاهر نعم توجيه الامدى وجوب التقديم كالصريح في ارادة العموم المطلق وهو مخالف
لما ساقى عن شيخ الاسلام وان كان مستنده قول بعض الاصوليين بتباينهما فهذه الاية تقتضى
سهو المصنف في قوله بخلافه تعالى غيره ولا يسوغ لعامل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على ان
القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الاسلام وواحد الاعلام حيث قال مانصه قوله وهو اعم من
فساد الوضع ظاهره انه اعم منه مطلقا وقضية تعريفهما بما ذكره المصنف انه اعم منه من وجه
اصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقه ما معان بان لا يكون الدليل على
الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له فاقبل من ان فساد الوضع اعم ومن انهما
متباينان ومن انهما متحدان سهو وانتهى وانظر ايضا ما في قول الكوراني ايضا اول كونه
مستلزما تقيض الحكم من العجرفة فانه لا يقابل ما قبله فان استلزامه تقيض الحكم من اقسام
كونه ليس على الهيئة الصالحة لا مقابل له وبالجمله فما قاله في هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت
(قوله وله تقديمه على المنوعات وتأخير) قال الكوراني وعندى انه يجب تقديمه لانه اقوى
لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه امام مطالبة بتصحیح الدليل أو معارضة له انتهى
(وأقول) اما اولاً فينبغي تأمل قوله لانه اقوى لدلالته على بطلان القياس مع قوله السابق آنفا
وهذا القياس صحيح غاية معارضة باقوى منه حتى لو عورض ذلك النص ببقى القياس سالما انتهى
واما ثانياً فكونه اقوى بتقدير تمامه لا يقتضى وجوب تقديمه اما اولاً فانه على تقدير تأخير يكون
من باب الترفي من الادنى للاعلى وهو من المستحسنات كما قرر في محله ولا معنى لوجوب التقديم
مع ذلك واما ثانياً فعدم كونه يقابل بل ينبغي وجوب تأخير لانه مع التأخير محتاج اليه
للاحتياج للاقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم
لا يحتاج اغيره لعدم الحاجة الى الاضعف بعد الاقوى وبالجمله فما قاله هنا من طرز ما قاله قبله
لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل (قوله أي منع كونه العلة) أقول انما عبر
بذلك ليتعين التمام ولو عبر بقوله أي منع كونه علة صدق بالتناقض مع انما استأنى في قوله ومنه
منع وصف العلة مع قبول منعها (قوله أي من المنع مطلقا) فيه أمران الاول قال الكمال
تبينه على ان الضمير في منه غير عائدا الى منع العلية كما زعمه الشيخ ابو زرعة بل الى المنع
مطلقا بدليل انه جعل منه منع حكم الاصل وبدليل ان منع وصف العلة مقبول جزئا وقبول
منع العلية موضع خلاف انتهى (أقول) وحاصله ان الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده
ومثله يقع كثيرا وقد صرح الكمال في بحث الاعادة بجوازه وأشار اليه السيد في بحث الدلالة
من حوائى العضد وحينئذ فلا غبار على المصنف في ارتكابه ولا سيما مع قيام القرينة من
كلامه على المراد وهي ما ذكره الكمال والثاني قال شيخ الاسلام ولو قال بدل قوله مطلقا المطلق

فج اعتبارا لخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان بين اعتبار الجماع في الكفارة بيان الشارح رتبها عليه

حيث أجابهم من داله عن جاعه ١٥٤ كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (ينقح المناط) بحذفه خصوص الوصف

عن الاعتبار (والمستدل بحقيقه) بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع حكم الاصل) وهو مجموع كان يشول الخفي الاجارة عقد على منفعة فبطل بالموت كأنه ~~كأنه~~ كساح فيقال له ان السكاح لا يطل بالموت بل ينتهي به (وفي كونه قطعاً للمستدل مذهب) ارجحها أخذ من التقريرين الاتي لا توقف القياس على ثبوت حكم الاصل والثاني ثم لا يقال عن اثبات حكم الفرع الذي هو بصده الى غيره (فانهم اقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني بكون قطعاً له (ان كان ظاهراً) يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف ما لا يعرفه الاخو اصهم (وقال الغزالي يعتبر عرف المكان) الذي فيه الصن في القطع به أولاً (وقال) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي لا يسمع) لانه لم يعترض المقصود حكاه عنه ابن الحاجب كلاً مدي على ان الموجود في المخلص والمعونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع قال المصنف (فان دل) أي المستدل (عليه) أي على حكم الاصل أي أي دليل عليه (لم ينقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المختار بل له أن يعود ويعترض) الدليل لانه

كان اولى انتهى (وأقول) كان مراده ان قوله مطلقاً يفهم منه ان المعنى ~~كل~~ منع وهو خلاف المراد اذ ليس منع ماذ كمن كل منع بخلاف المطلق اذ يفهم من معنى المنع من غير تقييد ومنع ماذ كره فرد من افراد المنع من غير تقييد (قوله وكان المعترض ينقح المناط الخ) أقول دل تعبيره بكان على ان ذلك ليس تنقح المناط ولا تحقيقه حقيقة وكان وجهه ان تنقح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الاوصاف وتعيين الباقي للعلية ولبس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط ووجه شبهه بتنقح المناط ان المانع غير قائل بان هذا الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار واذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقي فاشبهه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي وان تحقيق المناط كما تقدم أيضاً اثبات العلة في آحاد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لان حاصله ان العلة المعلومة مسلمة قد ينقح وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبيان ان السرقة التي هي أخذ المال خفية من حرمة مثله بلا شبهة وهي علة القطع بوجوده في التباش وما نحن فيه ليس كذلك ووجه شبهه ان المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لانه معتبر في العلة ثم اثبت المستدل اعتباره فيها أشبهه من اثبت العلة في آحاد صورها (قوله وفي كونه قطعاً للمستدل مذهب ثالثها الخ) هذا يفيد السماع الذي صرح به الشارح أخذ من ذلك لان الاختلاف في كونه قطعاً للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضاً المقابلة بما ساقى عن الشيخ أبي اسحق وانما ذكره مع افادته ما هذا ليقيد الخلاف في ذلك والحاصل انه لم يختلفوا في السماع وعدمه واختلفوا على الاول هل يحصل الانقطاع او لا وعبارة المصنف تفيد الامرين اما الاول فما خوذ من المقابلة بما ساقى عن الشيخ ويذكر الخلاف في الانقطاع واما الثاني فظاهر (قوله أخذ من التقريرين) أي لان الاقتصار على التقريرين على أحاد اقوال محكية يدل على رجحان الفرع عليه أي دلالة الظنية وان لم يستلزمه بل وافر التقريرين على غير الرابع عنه لغرض ما كفرابة التقريرين عليه أو اشكاله أو توهم عدم صحته (قوله لم لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه) أقول فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام عقبه أي والمستدل لا يراه انتهى (وأقول) في الجزم به هذا التقييم نظري بل يقبحه اكتفاء المعترض في اسناد منعه بتجوير الاختلاف فيه وان كان المستدل عن يرى ان ذلك الحكم مما يقاس فيه والثاني ان الاقتصار في اسناد المنع بما ذكر كانه اقتصار على أقل ما يكفي فيه فيكون ما فوقه بالاولى فحوله لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله سلمنا ذلك) يعني انه مما يقاس فيه ولان لم انه معلل (أقول) قد يستشكل ذلك بانه مع تسليم انه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعليله لان ذلك لا يلزم لكونه مما يقاس فيه اذ ما لم يعال لا يمكن تعديده حكمه الى غيره لاجل وجود علة حكمه في ذلك الغير وذلك التعديده هي معنى القياس فتسليم انه مما يقاس فيه ومنع كونه معللاً متناقضان لا يجتمعان وكذا قوله سلمنا ذلك يعني ان هذا الوصف علمه ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضاً لانه يلزم من كون الوصف علمه حكم الاصل وجود الوصف في الاصل والا فلا يكون علمه حكمه فتسليم كون الوصف علمه حكم الاصل ومنع كون الوصف موجوداً في الاصل متناقضان لا يجتمعان وبجواب عن الاول بانه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه انه

قد لا يكون صحيحا وقيل يقطع فليس له ان يعترضه نظروا وجه باعتراضه عن المقصود ١٥٥ (وقد يقال) في الايمان بنوع مرتبة

(لانسلم حكم الاصل سلمنا)
ذلك (ولانسلم انه مما يقاس
فيه) لم لا يكون مما اختلف
في جواز القياس فيه (سلمنا)
ذلك (ولانسلم انه مهال) لم
لا يقال انه تعبدى (سلمنا)
ذلك (ولانسلم ان هذا الوصف
عائنه) لم لا يقال انه غيرة
(سلمنا) ذلك (ولانسلم وجوده
فيه) أى وجود الوصف في
الاصل (سلمنا) ذلك (ولانسلم
انه) أى الوصف (متعبد) لم
لا يقال انه قاصر (سلمنا)
ذلك (ولانسلم وجوده في
القرع) فهذه سبعة منوع
تتعلق الثلاثة الاولى منها
بحكم الاصل والاربعة
الباقية بالعللة مع الاصل
والقرع في بعضها (فيجاب)
عنها (بالدفع) لها (بما عرف
من الطرق) في دفعها ان
أريد ذلك والافيه كفى
الاقتصار على دفع الاخير
منها (ومن ثم) أى من هذا
وهو جوازها المعلوم من
الجواب عنها أى من اجل
ذلك (عرف جواز ايراد
المعارضات من نوع)
كالمقوض أو المعارضات
في الاصل والقرع لانها
كسؤال واحد مترتبة
كانت أولا (وكذا) يجوز
ايراد المعارضات (من
أنواع) كالنقض وعدم

نفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونهه للادليل المراد انه من النوع الذي يقبل القياس عليه
لكون نوعه غير نوع الكفارات والاسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها
ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذي يقبل القياس عليه كونه نفسه مهالا حتى يأتى القياس
عليه وعن الثاني بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الاصل وعدم وجوده في الاصل
لانه يجوز ان يكون للمصنف علمان احدهما بوجوده في جميع افراد الاصل والاخرى غير
موجودة في بعض افراده فغاية الامر انها قاصرة عن بعض الافراد وذلك لا يمنع صحة التعليل
على ما تقدم بيانه فاذا أريد القياس على ذلك البعض الذي لم توجد فيه ذلك الاخرى صدق على
الحكم ان ذلك الوصف عائنه لانه احدى علميه وان لم يكن ثبوته في ذلك البعض بواسطة ذلك
الوصف وصدق أيضا انه لم يوجد فيه أى ذلك الوصف فثبت تصور كون الوصف علة حكم
الاصل أى في الجملة وان لم يكن ثبوته فيه بالانظر الى كل فرد مع عدم وجوده في بعض افراد
الاصل أمكن تسليم ان الوصف علة حكم الاصل مع منع وجوده في ذلك الاصل الذي اريد
القياس عليه غير ان هذا الجواب لا يأتى على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعائنه
فليتأمل على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون
معناه عدم الاعتراض بذلك الشيء حتى يكون معنى سلمنا كذا لا انعرض لذلك ولا اعتراض به
بل اقتصر على الاعتراض بشئ آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردودا عنده ذلك
شيئنا الشريف الصغرى وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشيء مما يقاس فيه ومنع انه
مهال ولا بين تسليم ان هذا الوصف علة ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى
فليتأمل (قوله) والافيه كفى الاقتصار على دفع الاخير منها) أى لانه مبني على تسليم ما قبله
(فان قلت) هذا ظاهر اذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما اذا كان بمعنى مجرد
عدم التعرض لذلك الشيء والاعتراض به كما تقدم عن شيئنا الشريف (قلت) بل هو ظاهر ايضا
على هذا لانه اذا ترك الاعتراض به لم يمتنع الجواب لان الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض
(قوله) وهو جوازها المعلوم من الجواب) أى من أجل ذلك عرف الخ لا يقال في هذا تعليل الشيء
بنفسه لانه عال معرفة جواز ايراد المعارضات به لم ذلك الجواز من الجواب عنها لانا نقول
المراد ان الجواز المقهور من الجواب علم منه الجواز في الواقع فليتأمل (قوله) جواز ايراد
المعارضات) أى الاعتراضات معارضات كانت أولا فلا اشكال في تقسيمها الى معارضات
وغيرها (قوله) وكذا يجوز ايراد المعارضات من أنواع) أقول قدر متعلق كذا يجوز دون
عرف الذي هو ظاهر عبارة المصنف اشارة الى انه غير مراد لان ايراد المعارضات من أنواع
لم يعرف مما ذكره المصنف اذ لم يذكر المعارضات أى الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لا يدل
على جواز الايراد من أنواع وكان ذكر الخلاف قرينة على ذلك للاقطع مع التأمل بانه لا يصلح
الغرض في معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليتأمل (قوله) وان كانت مترتبة الخ)
أقول قضية هذه المبالغة ان غير المترتبة اولى بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من التوجيه
الاتى لثالث الفصل (قوله) لان تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذي تضمنته هذه المبالغة دفعا
لتوجيه النص على الاتى (قوله) تقديرى) أى سواء عبر بنحو سلمنا او بنحو لئن سلمنا (قوله)

الثاني والمعارضة (وان كانت مترتبة أى يستدعى تأليه تسليم متلوه لان تسليمه تقديرى) وقيل لا يجوز من أنواع الا تشاد (ونالها

التمصيل) فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لان ما قبل الاخير في المرتبة مسلم قد كره ضائع ودفع بان نسخته تقديري كما قال المصنف لا يتحقق في مثال النوع ان يقال ١٥٦ ماذكرانه علة منقوض بكذا او منقوض بكذا او معارض بكذا او معارض بكذا او مثال

الانواع غير المترتبة ان يقال هذا الوصف منقوض بكذا او غير مؤثر لكذا او مثال الانواع المترتبة ان يقال ماذكر من الوصف غير موجود في الاصل ولئن سلم فهو معارض بهذا (ومنها) أي من الفواح (اختلاف الضابط في الاصل والفرع لعدم الفقه) فيه (بالجامع) وجود او مساواة كما يعلم من الجواب كان يقال في شهود الزور بالقتل تسبوا في القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل فيعترض بان الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فابن الجامع بينهما وان اشتركا في الافضاء الى المقصود فابن مساواة ضابط الفرع لضابط الاصل في ذلك (وجوابه بانه) أي الجامع (القدر المشترك) بين الضابطين كالسبب في القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفا (أو بان الافضاء سواء) أي افضاء الضابط في الفرع الى المقصود مساو لا فضاء الضابط في الاصل الى المقصود كقطف النفس فيما تقدم (لالغاء التفاوت) بين الضابطين بان يقال التفاوت بينهما ملغى في الحكم فانه قد

ودفع بان تسليمه تقديري) أي فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكرا مقبلا للاخير ضائعا (قوله مثال النوع الخ) قال شيخ الاسلام مثال للنوع في المعارضات غير المترتبة ومثاله في المترتبة الى آخر كلامه (قلت) وهو مشعر بان مثال المترتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر لان ماذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ مثال للنوع في المترتبة وهذا انكته عدم غنيل الشارح له واقتضاه على امثلة النوع في الغير المترتبة والانواع مترتبة وغير مترتبة فليتمأمل (قوله ومنها اختلاف الضابط) أقول فيه أمران الأول انه ينبغي ان المراد دعوى اختلاف الضابط لان القدر انما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع والثاني ان السعد فسر الضابط بقوله أي الوصف المشتل على الحكمة المقصودة انتهى وقد يقال بشكل حينئذ قول المصنف لعدم التوفيق بالجامع لان الوصف المذكور هو العلة لما تقدم منها الوصف المشتل على الحكمة المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب ان يقول لعدم الجامع لان اختلاف الجامع في الاصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لان الوصف الذي في الاصل وهو الجامع لانه العلة لم يوجد في الفرع دون ان يقول لعدم التوفيق بالجامع لاقتضائه انه مع الاختلاف يمكن ان يوجد بالجامع وليس كذلك كما هو ظاهر فان اجيب بان الوصف المذكور لا يجب ان يكون هو الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة ان يكون هو العلة بل وان يكون غيرهما مع اشتماله على ماذكر لكونه ملزوما منسلا لا ترى الى منسلاهم المذكور فان الضابط في الاصل فيه الذي هو وصف مشتل على الحكمة المذكورة الاكراه وقد بان انه ليس هو العلة والجامع وان العلة والجامع هو القدر المشترك بين الاكراه وشهادة الزور وهو التسبب في القتل والحاصل ان اختلاف الوصف المذكور في الاصل والفرع محل احتمال ان العلة هي خصوص ما في الاصل فلا جامع وان نظر الى اشتراكهما في الافضاء الى المقصود فلا بد من مساواتهما ما في ذلك وقد لا تثبت وانما القدر المشترك بين ما في الاصل وما في الفرع فيحقق الجامع فلذا لم يوثق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الافضاء الى المقصود فتدبر وجهه على ذلك ان غاية الامر حينئذ هو الجمع بالزوم العلة وذلك ينبغي ان يكون صحيحا اخذا بمسألتين من عدل الجمع بالزوم العلة من أقسام قياس الدلالة لان لا زومها يدل عليها بل دلالة الملزوم على اللازم اقوى اذا الملزوم لا يتقيد عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم أعم بل ينبغي ان المراد من هذا الاتي باللازم هو المساوي ايستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة وحينئذ فهاهنا من افراد ذلك الاتي لان الملزوم المساوي من جملة اللازم نعم يمكن ان يجاب بانه لا يلزم من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوما لها لا ترى ان المشقة تشمل على الحكمة المقصودة وهي التسهيل لورثب الترخص في السفر عليها مع عدم صحة كونها علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضا كما في الاعمال الشاقة فليتمأمل (قوله او بان الافضاء سواء) أقول فيه أمران أحدهما ان حاصل الجواب بذلك بيان ان المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الاصل لبيان ان الجامع هو القدر المشترك بدليل مقابله بالجواب الاول وعبارة ابن الحاجب وشرحه مصرحة بذلك ولفظ العند ثانياً أي وجهي الجواب بيان ان افضاءه في الفرع مثل افضاءه في الاصل أو ارجح

لا يحصل الجواب به لان التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد منه

منه كما لو جعل في مسألة القصاص من الشهود الاصل هو المغري الحيوان على القتل فيقول
 المعارض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجب المستدل بان افضاء
 التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على
 قتل من شهد واعلمه بالقتل طال بالتشفي ونج الصدور بالاتهام اغلب من انبعاث الحيوان على
 قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب تفرقة عن الاذى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك
 لا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على
 التسبب بالاغراء والاصل لا بد من مخالفة للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التي يطلقها الزوج
 في مرض موته على القاتل أي على عدم ارثه في نقض المقصود القاسم من الفعل فلا يقال حكم
 الاصل عدم الارث وكم الفرع الارث فلا يصح أي القياس لان هذا الاختلاف لا يضر
 ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لاني الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس فكيف يكون
 مفسده انتهى وثانيهما قال شيخ الاسلام قوله او بان الافضاء سواء أي او بانه في الفرع ارجح كما
 فهم بالاولى وأول التنويع للتخيير والمعنى ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاول او بعدم
 المساواة فبالثاني او بهما فبما بان تجعل مانعة خلو انتهى (قلت) قضية قوله اجيب بالاول
 امتناع الجواب بالثاني وقوله اجيب بالثاني امتناع الجواب بالاول وقوله بهما امتناع الجواب
 باحدهما وظهر الجواز في الجميع فليستأمل (قوله والاعتراضات) قال شيخ الاسلام هي المعبر
 عنها فيما مر بالقواعد الشاملة لما يأتي من التقسيم وله اذا زاد الشارح كلها أي ايدخل به فيها
 التقسيم الا في اذ قد يتبادر منها ما تقدم فقط قال ولو آخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل
 البرماوى كان أولى انتهى أي لانه يتبادر او يتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الا في وهذا
 صريح في رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه في الاول بانه يرجع اليه باعتبار
 أحد محله المردد بينهما على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد
 محله على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفي الثاني على القول بوروده بان حاصله منع
 دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يقيد المطلوب لا يقال الاستفسار ليس
 من الاعتراضات واهذا لم يقل شيخ الاسلام من التقسيم والاستفسار لانا نقول هذا لا يصح
 انصر يحكم بانه منها واهذا قال في الاحكام الاعتراض الاول الاستفسار انتهى وقال العضد
 وأنت تعلم انه أي الاستفسار يرد على تقدير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة
 فلا سؤال أهم منه انتهى (قوله وقال المصنف لان المعارضة منع للعلل عن الجريان) قال
 الكوراني وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لان المعارضة كما هو المـطور
 في كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ويلزم منه منع
 جريان العلة والامر في هذا سهل انتهى (وأقول) اما ولا فكثيرا ما يعرف الشيء بلازمه وهو
 امر سائق شائع فلا محذور فيه واما ما ينافي كثيرا من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس
 المنع والمعارضة كما هو في غاية الظهور يتأمل ما ذكره في معانيها وانما ترجع الى احدهما
 بنوع ناويل ولذا عبروا بالرجوع اليهما فخصيص المعارضة بالمناقشة في رجوعها الى المنع
 بما ذكره جريانه في غيرها من الاعتراضات بالنسبة اليهما مما لا وجه له بل هو ذهول واضح

(والاعتراضات) كلها
 (راجع الى المنع) قال
 ابن الحاجب **ك**اكثر
 الجدلين او المعارضة لان
 غرض المستدل من اثبات
 مدعاه بدله به يكون احصاء
 مقدماته ليصل للشهادة له
 وليس لامته عن المعارض
 لتفقد شهادته وغرض
 المعارض من عدم ذلك
 بسكونه بالقدح في صحة
 الدليل بمنع مقدمته
 او معارضته بما يتاوه
 وقال المصنف كـ بعض
 الجدلين انها راجعة الى
 المنع وحده كما اقتصر عليه
 هنا لان المعارضة منع للعلل
 عن الجريان (ومقدمها)
 بكسر الدال ويجوز فتحها
 كما تقدم أوائل الكتاب أي
 المتقدم او المقدم عليها
 (الاستفسار) فهو طليعة
 لها كطليعة الجيش

(قوله غرابية واجمال) أقول يمكن جرهما الان حيث قد نضاف الى المفرد ورفعهما على الابتداء
(فان قلت) فما المصوغ حينئذ للابتداء بالنكرة (قلت) تقدير الوصف أى فيه أى فى لفظ
المستدل والخبر محذوف أى موجودة ولا ينافيه كلام الشارح لان تقديره فيه لا ينافيه الخبرية
بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدم أى فيه أى فى لفظ المستدل (قوله والاصح ان
بيانهما) قال الكمال أى بيان الغرابية بان بعض اللفظ الغريب أى باعتبار غرابيته وبيان
الاجمال بان يبين كونه اللفظ يصح اطلاقه على متعدد انتهى (قلت) أى وان لم يبين تساوى
ذلك المتعدد بالنسبة اليه وعدم ظهوره فى شئ منه كما بصرح به قول المصنف ولا يكفى الخ
ولا يخفى ان مجرد بيان الاطلاق على المتعدد من غير بيان التساوى المذكور ليس ببيان
للاجمال لان مجرد ذلك البيان لا يلائم الاجمال نعم ومظنته كما يفهم ذلك من قوله ويكفيه
أن الاصل عدم تفاوتها فكان المراد ببيان الاجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة (قوله
وقيل على المستدل بيان عدمهما) أى لا يانها ما كانت وهما من العبارة لكن النظر فى المعنى
قرينة على المراد لظهور فساد وجوب بيانهما ما على المستدل (قوله ويكفيه ان الاصل عدم
تفاوتها) يحتمل ان المراد بكفائه فى البيان ان يقول ذلك وبصرح به قول الشارح فى البيان
حيث تبرع به وهو الذى فى العضد ويحتمل ان المراد ان كون الاصل ذلك يغنيه عن البيان
(قوله فيبين المستدل) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الفاء جواب شرط مقدرا أى واذا
بينها ما المعترض لما تقر من انه عليه فيبين المستدل عدمهما انتهى (قوله او يفسر اللفظ
بمحمول) أقول فيه أمران الاول انه عطف على قوله فيبين المستدل عدمهما فهو جواب آخر
عن الاعتراض بالاجمال والغرابية وعبارة العضد والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره فى
مقصوده فلا اجمال ولا غرابية وذلك اما بالنقل من أهل اللغة واما بالعرف العام والخاص
او بالقرائن المضمومة معه وان يحجز عن ذلك كله فبال تفسير انتهى وظاهرها ان الجواب بالتفسير
مشروط بالبحر عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف ويحتمل ان تقييده بالبحر
لم يقصد به الاشتراط بل الجرى على العادة اذ لا يعدل عادة الى التفسير المذكور الا عند العجز
ثم قال العضد واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب
فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق انتهى قال المولى سعد الدين قوله بما يصلح له لغة
أى يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازا او نقلا وبالجمله يكون مما يرخص أهل اللغة فى استعماله
فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة او عرفا لكان اظهر انتهى
فيحتمل المحتمل فى كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة او مجازا
او منقولا وغير المحتمل على ما عداه والثانى ان هذا ظاهر فيما اذا وقع القدر فى عبارة المستدل
اما لو اراد المستدل حل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وان كان محتملا فينبغى ان
لا يقيد ذلك شيئا لان النصوص يجب جعلها على الظاهر والعمل به الا بدليل (قوله قبل
وبغير محتمل) أقول هو من قبيل العطف التلقينى ولا ضرورة الى جعل الواو فيه بمعنى او كما لا يخفى
مع التأمل الصادق فقول شيخنا الشهاب ان الواو فيه بمعنى او فيه نظر (قوله دفعا للاجمال
الى آخره) قال شيخ الاسلام كأن يقول هو غير ظاهر فى غير مقصودى اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا

(وهو طلب ذكر معنى اللفظ
حيث غرابية واجمال) فيه
(والاصح ان يانها على
المعترض) لان الاصل
عدمهما وقيل على المستدل
بيان عدمهما لظهور دليله
(ولا يكفى) المعترض بالاجمال
بيان (تساوى المحامل)
المحقق للاجمال اعسر ذلك
عليه (ويكفيه) فى بيان
ذلك حيث تبرع به (أن
الاصل عدم تفاوتها)
وان عورض بان الاصل
عدم الاجمال (فيبين المستدل
عدمهما) أى عدم الغرابية
والاجمال حيث تم الاعتراض
عليه بما بان بين ظهور
اللفظ فى مقصوده كما اذا
اعترض عليه فى قوله
الوضوء فربما فيجب فيه
النية بان قيل الوضوء يطلق
على النظافة وعلى الانفعال
الخصوصية فيقول حقيقة
المشربة الثانى (او يفسر
اللفظ بمحمول) منه بفتح
الميم الثانية (قبل وبغير
محتمل) منه اذ غاية الامر
انه فاطق بلفظ جديد ولا
يحتاج فى ذلك بناء على ان
اللغة اصطلاحية ورد بان
فيه فتح باب لا يفسد (وفى
قبول دعواه الظهور فى
مقصوده) مير الصاد
(دفعا للاجمال)

في مقصدي لزوم الاجال انتهى (لا يقال) الاستدلال بلزوم الاجال لا ينهض مع كون الفرض
ان المعترض يدعي الاجال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج
به عليه لا نأقول المراد انه يحجج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الاصل كما أشار اليه
الشارح بقوله الذي هو خلاف الاصل انتهى ولكن تركه الشيخ لظهوره (قوله اعدم
الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والاظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد
من قوله اعدم الظهور الى آخره ان عدم الظهور في الآخر امر مسلم بينهما وذلك لان
المعترض ادعى الاجال وتساوى الحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في احدهما المحملين
وخالفه في الآخر الذي زعم انه مقصوده وبما يتضح لك قول الشارح أي لو وافق المستدل
انتهى (قوله خلاف) قال الكمال لم يرجح المتن ولا الشرح شيئا من طرفي الخلاف ورجح شيخنا
في تحريره عدم القبول فقال انه الحق انتهى (وأقول) قد يستشكل عدم القبول هنا مع
ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمقتضى فان دعوى الظهور في مقصوده تفسير اللفظ بمقتضى
وزيادة فهو اخص فكيف قبل الاعم ولا يقبل الاخص وحديث يظهر اشكال كلام المصنف
أيضا حيث حكى هذا خلافا ولم يرجح شيئا مع جزمه ثم يقبل التفسير بالمحمل ويحاج بان هذا
الاشكال مبني على ان المراد دعوى الظهور في مقصوده مع تعيينه وهو ممنوع بل المراد دعوى
الظهور في مقصوده من غير تعيينه فلم يقبل لاتقاء كل من دلالة اللفظ على مقصوده وتفسيره به
وبدل على ذلك ان الشيخ اعترض عن هذه المسئلة بقوله بقي ههنا بحث وهو ان دفع
الاجال طريقا اجابا بما يستعمله بعض الجدلين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما
والاصح ان كان محجلا والاجال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
في الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزوم الاجال وهو خلاف الاصل الخ قال المولى
التفتازاني قوله في دفع الاجال بشرا الى ان لزوم ظهوره في احدهما الاعلى التعمين وان لم يكن
كافيا في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجال الخ فقوله لزوم ظهوره في احدهما
لا على التعيين الظاهر رجوعه للوجهين جميعا لانه جعل في الاشارة الى ذلك بالتعيين يدفع
الاجال وهو متعاق بالوجهين وذلك ادل دليل على ما قلنا فليست (قوله فقبل بقبول دفعا
للاجال) قال شيخنا الشهاب فضيلة ان قول المتن دفعا مع قبول واظهر من ذلك جعله
مع مولا لدعوى انتهى (قوله وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب في كون هذا الكون
مسمى التقسيم نظرا لان يقال هي تسمية اصطلاحية انتهى (فان) ولا شك انها اصطلاحية
ومع ذلك لا يلزم ان يكون الكون المذكور حقيقة ذاتية لاحتمال ان هذا التعريف رسم
وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال وحاصله منع باق أي يتوجه وان كان بعد تقسيم
انتهى وعبارة الاصطلاح في شرحه وحاصله اعراض التقسيم منع برده بعد التقسيم فان
المعترض قسم أقول مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما انتهى (قوله متردد بين امرين)
فيه امران الاول انه يفهم عرفا من التردد بين امرين استواء الامرين وعدم ظهور
احدهما على الآخر والافلاتردد عادة لان العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل
على المعنى الظاهر وعدم الاتقيان الى غيره من المحتملات فنقول الشارح على السواء

لعدم الظهور في الآخر
خلاف) أي لو وافق المستدل
المعترض بالاجال على عدم
ظهور اللفظ في غير مقصوده
وادعى ظهوره في مقصوده
فقبل بقبول دفعا للاجبال
الذي هو خلاف الاصل
وقبل لا يقبل لان دعوى
الظهور بين امرين المعترض
الاجال لأثرها وان كان
على وفق الاصل (ومن
أي من القواعد) التقسيم
وهو كون اللفظ (المورد
الدليل) متردد بين امرين
مثلا على السواء (احدهما
ممنوع)

ما خوذ من المتن وبيان لان المذهب هو مذهب معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر او عند
 المعارض فلا يتأني ما ذكره المصنف في الجواب المقضي لعدم استواء المعنيين فليست امل * والثاني
 ان من الظاهر الواضح ان الاقتصار على الامرين انما هو على سبيل التتميل لوضوح وظهورانه
 لا فرق بين الامرين والاكثر هنا فاقصدا المصنف على الامرين لمزيد ظهورهم ان الاكثر
 كذلك فلا اعتراض عليه فانه كثيرا ما يتشكل المصنفون في ترك بعض الامور على مزيد وضوحها
 (قوله بخلاف الآخر المراد) أقول فيه نصريح بكون الممنوع ايس هو المراد ويكون المراد ايس
 بمنوع (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفة الكلام العضد فان
 حاصله فجويز كون الممنوع عنده ايس هو المراد على ما قاله السكال وبينه وكيف مع كون الممنوع
 عنده ليس هو المراد يصح تعديله للمختار لعدم تمام الدليل معه لانه اذا كان المراد غير ممنوع
 عند المعارض فقد سلم للمستدل مراده المحصل للمطلوب وخص المنع بغيره فكيف لا يتم الدليل
 حيث قلنا (قلت) اما الاول اعني الحامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف في جواب التقسيم
 فقوله وجوابه الخ فانه اذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعا للمراد
 او ظاهرا فيه لان مجرد بيان وضع اللفظ للمراد او ظهوره فيه لا اثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي
 فان بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصا لا احتمال معه بوجه مع انه قطع الاثر له
 مع منع مراده في نفسه فتعين حمل كلامه على ان الممنوع غير المراد وان المراد ليس بمنوع
 يتأتى ان يجاب عن هذا الاعتراض حيث قلنا بذلك الجواب اذ ملخص الاعتراض حيث قلنا ان
 الدليل لا يعين معنى بشئ المطلوب ولا يتحقق ظهوره اندفاعه حيث ينبغي ان وضع اللفظ لذلك المعنى
 المقيد او ظهوره فيه اذ ملخص الجواب حيث ينبغي ان يعين ذلك المعنى فتأمل واما الثاني اعني
 مخالفة كلام العضد فهو بعد ثبوته بمجرد لا محذور فيه للقطع بانه لم يبق عقل ولا نقل يمتنع
 مخالفة مجرد كلام العضد لا في خصوص هذا المقام ولا في غيره والازم بطلان كل ما خالف
 كلامه بمجرد انه خالف كلامه ولا يقوله بل لا يتوهمه من له ادنى عقل ولا سيما في الاصطلاحات
 التي منها ما نحن فيه وقد اشتهر انه لا يجزئها وقد اعتمدوا في مسائل على خلاف ما قاله العضد
 حتى في غير الاصطلاحات فعلا عنها وقد تكرر معنا في هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد
 ثبوت مخالفة فعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو التأخيرين مختلفون في فهم مرادهم
 منه والحاصل ان مجرد مخالفة كلام العضد من حيث انهم مجرد مخالفة عما يقطع بعدم
 امتناعها كل عاقل وخصوصا من مناهضة مجمع على اتفاقه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة
 احاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف ومن ادعى امتناعا في خصوص هذا المقام
 فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان واما الثالث اعني تعديله للمختار بما ذكره فوجهه انه
 ليس المراد بكون المراد غير ممنوع انه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم ان يكون المعارض
 والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد الحقين المراد اذ ظهوره لانه لا معنى حيث قلنا اعتراض
 بل المراد انه كذلك في الواقع دون الظاهر وبكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احتماله
 لامر من أحدهما الممنوع محتمل بحسب الظاهر انه المراد وانه من الله ان ذلك مما لا غبار عليه
 لتأمل في هذه المباحث (فان قلت) من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر

بخلاف الآخر المراد
 (والمختار وروده) لعدم تمام
 الدليل معه وقيل لا بد لانه
 لم يعترض المراد

كون اللفظ مجسداً أو غير مجسب الظاهر والالكان المراد منه مناجب الظاهر وعلى
هذا يرجع التقسيم للاستفسار قلت بل هو أخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام اذ لم
يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات ثم رأيت شيخ الاسلام قال وهو أى التقسيم
راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ مثاله ان يقال في مثال الاستفسار
للاجال فيمتر الوضوء النظافة أو الانفعال المخصوصة الاول ممنوع انه قوته انتهى وفيه شئ
غليظا مل (فان قلت) فلا يصح ذكره معه قلت ممنوع الاترى ان فساد الاعتبار أعظم من فساد
الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف انه أعم مطلقاً وهو صريح كلام الاحكام كما تقدم ومع
ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه وان حصل كلام العضد كالمحتاج ان التقسيم أخص من
مطلق المنع لانه قال وحاصله انه منع بعد تسليم فيما تقي فيه ما تقدم في صريح المنع من الابحاث
انتهى ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه (فان قلت) فهل لذكره معه فائدة قلت له فوائدها بيان
الاسم ومنها الاشارة الى ان منشأ القبح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد وفي التقسيم
كون أحد المحتملين ممنوعاً مع ايمامه واحتمال انه المراد في الجمع بينهما بيان كفاية كل
واحدة من الجهتين في القبح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد أو
على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد اجمال اللفظ لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار
مع المنع الصريح فلا حاجة فيها الى ذكر التقسيم لانه قول المنع الصريح وارد على المراد قطعاً
بخلاف المنع هنا فانه محتمل الوجود بحسب الظاهر على المراد كغيره في ذكر التقسيم بيان كفاية
احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما
لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه وانه لا محذور
عنه في شرح كلامه وانه لا محذور في مخالفة كلام العضد وانه لا تغبار على صحة تعليل الشارح
المختار بقوله لعدم تمام الدليل معه واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الكمال من
ايراده على الشارح ان في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم وسقوط ما أورده شيخنا العلامة
وما أورده الكوراني فاما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله ان ظاهراً كلام الشارح ان الاحد
المذكور ممنوع عند المعارض والمستدل جميعاً وان معنى قوله الاخير المراد أى للمستدل
عندهما قال وهذا عندى ثم اقبل بل هو لان قوله حينئذ اقدم تمام الدليل معه لا يفتى ما فيه
الذم حيث سلم المعارض ارادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاماً قال
والذى يظهر لي ان معنى المتن ان أحدهما أى المراد للمستدل ممنوع أى عند المعارض والاخر
الغير المراد له غير ممنوع عند المعارض قال وهذا معنى صحيح حسن ثم أيد به عبارة العضد وتمثيله
انتهى ووجه سقوطه في غاية الظهور مما قررناه أما قوله وهذا عندى ثم اقبل فهو الى آخره
فوجه سقوطه انه مبني كما ترى على توهمه ان مراد الشارح ان المراد الغير الممنوع متعين
بحسب الظاهر ومعلوم لهما واپس كذلك كما تقر فيما عزمه من السهولة لا منسأله الا السهولة وعن
معنى الكلام وما أريد به وأما قوله والذي يظهر لي ان معنى المتن الى آخره فوجه سقوطه انه
لا يطابق قول المصنف وجوابه الخ كما تبين بما لا مزيد عليه فلهذا الذي ظهر للشيخ منشؤه
الفقهاء عن تأمل بقية كلام المصنف وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود

المصنف فحاط وشرحه سؤالا بما يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يتخلو عن مخال
على ما في النسخة الواقعة على من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجوابا بما يوافق طريقة المصنف
في الجواب ثم قال هذا كلامه على ما ذهب اليه شرارحه ثم ادعى انه سهو منهم واحتج بما حاصله
ان جواب المصنف لا يطابقه وذلك لانه قال في شرح كلامه مانصه (أقول) من الاعتراضات
التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائرا بين أمرين أو أكثر فيمنع الذي يتوهم كونه
محل المقصود ويسكت عن الآخر لانه لا يضره أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعلمية قيل
لا يقبل هذا السؤال لان منع أحد محتمل كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما يكون هذا المحتمل
مراد والمختار بقوله اذ باطل ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكنه اتمام الدليل به فله مدخل في هذا
الدليل ولكن اقبوله بشرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بانه مثاله ما اذا قال في الصحيح
الحاضر اذا فقد الماء وجب سبب التيمم وهو عذر الماء فيجب التيمم فيقال ما المراد بعذر الماء
مطلق سبب أم في السفر أو المرض الأول ممنوع والثاني لا يجب ذلك نفعنا والجواب عن هذا
السؤال بامور الاقل ان يبين ان اللفظ دال على المعنى الذي أراد اما لغة بالنقل عنهم أو هو
وجه الاستعمال والاصل فيه الحقيقة أو عرفاً أي عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية
هذا كلام العضد على ما ذهب اليه الشارحون وعندى ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم
نوع من المنع وارد على علمية ما ادعاه على الحكم الاصل غايته ان هذا المنع يشتمل على التردد
فيمكن اخص من مطلق المنع فالجواب انما يكون باثبات علمية باحد مسالك العاية والذي
ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وان كنت في ريب فتأمل في المثال
المذكور أو في قوله الملتجئ الى الحرم رجا منه سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد
العدوان فيجب استيفاءه فيقال يستوفى مع المانع أو بدونه الاول ممنوع والثاني مسلم
ولكن لم قلت ان الحرم ليس بمناع ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى وهو حقيق
بانشاء قول القائل

أورد هاهنا عدوسا مشتملا * ما عكذا يا سعد تورد الابل

وقول الآخر سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه عما قررناه وان معنى هذا التخليط الذي وقع فيه وبني عليه ما بني
عدم تمييزه بين طريق المصنف والعضد وقد اتضح لك ان فرق بينهما فقوله فيمنع الذي يتوهم كونه
محصل المقصود لا يوافق طريقة المصنف لان المنوع على طريقة هو غير المراد كما تبين لك
بما لا مزيد عليه الا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار المتنوع في
الواقع في غير المحصل للمقصود الا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب اليها كما هو واضح من
كلامه لان المتنوع على تلك الطريقة يحتمل انه المحصل للمقصود في الواقع والحاصل ان
أراد بهذا الكلام ان المتنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع انه المحصل للمقصود فهذا
لا يوافق طريقة العضد التي ذهب اليها ولهذا تبعه في قوله الا أن لان منع أحد محتمل كلام
المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده انتهى فان هذا مخرج بان المتنوع
قد يكون في الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى وان أراد انه يحتمل بحسب الواقع انه

المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف وقوله هذا كلام المصنف على ما ذهب اليه الشارحون
غير صحيح لان من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما حمل هو عليه كالمحقق المحلى فقد
صرح بان المنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه ولكنه لم يقتبه لكلامه ولم
يفهمه حق فهمه وقوله وعندى ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على
علمية ما ادعاه له الحكم الاصل الى آخره غير صحيح ايضا لانه كما ترى مبنى على ان المنوع هو المراد
الا ترى الى قوله وارد على علمية ما ادعاه له الحكم الاصل وقد علمت بما لا مزيد عليه انه لا يأتى على
طريقة المصنف وان المنوع علمية انما هو خلاف المراد وانما يأتى على طريقة العضد المخالفة
لها كما تبين ايضا بما لا مزيد عليه على ان في اتبانه علمية انما هو اوضحا لان قوله وارد على علمية
ما ادعاه له الحكم الاصل صريح في لزوم كون المنوع هو المراد وقد علمت عدم لزوم ذلك على
طريقة العضد وانما يحتمل انه المراد كما يحتمل انه غيره الا ان يريد انه وارد على علمية ما ادعاه احتمالا
وقوله فالجواب انما يكون باثبات علمية الى آخره منشؤه عدم التمييز بين الطريقتين فانه انما يأتى
على طريقة العضد ولا يأتى على طريقة المصنف كما لا يخفى وقوله والذي ذكره المصنف الى آخره
يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لان التقسيم علمية اخص من الاستفسار فيصح ان
يجاب بما يجاب به الاستفسار وقوله ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم يقال عليه قد تبين
بما لا مزيد عليه انه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك فخطبتا بغيرها
ولم تميز بينهما فاشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم (قوله
وجوابه ان اللفظ موضوع في المراد الى آخره) قد يقال القياس ان يجاب ايضا بتفسير اللفظ
بمحتمل ويجاب بان هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالمحتمل المعنى الذي يكون
اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو منقولا فالحقيقة داخل في قوله ان اللفظ موضوع
ولو عرفوا المجاز داخل في قوله أو ظاهرا لان المجاز بواسطة قرينته ظاهري المعنى المجازي الا ان
يقال انه لا يلزم ان يصل المجاز بواسطة القرينة الى حد الظهور وأما المشتركة مع قرينة أحد
معنييه أو معانيه المراد فينبغي دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لاني الموضوع لان الظاهر ان
المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشتمل المشتركة لانه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب
هنا فليتأمل (قوله في المراد) عبر به مع ان المناسب اتعدي الوضع للمراد موافقة لقول المصنف
في المراد فانه راجع للقسمين (قوله أو انه ظاهر ولو بقرينة في المراد) أقول يمكن تناوله لما ذكره
الآمدى أيضا بقوله الخامس أى من أجوبة التقسيم أنه وان تعذر بيان الظهورية باحد
الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجالى وهو ان يقال الاجال على خلاف الاصل فيجب
اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتماله ضرورة نفي الاجال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم
لا يكون واردا وقد بدى على بيان كون اللفظ ظاهرا فيما عني به هذا الطريق الاجالى وهو ان
يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ ظاهرا في بعض محامله نفي الاجال عن الكلام فيجب
اعتقاد ظهوره فيما عني به المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه أما عند المعترض
فالمضرورة دعواه الاجال في اللفظ وأما عند المستدل فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون
غيره انتهى وذلك بان يريد بالقرينة ما يشتمل العقلية ككون الاجال على خلاف الاصل

(وجوابه ان اللفظ موضوع)
في المراد (ولو عرفا) كما يكون
لغة (أو انه ظاهر ولو
بقرينة في المراد)

وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولوعني وجه الاجمال فليتأمل (قوله كما يكون ظاهرا بغيرها) هو
 قضية عبارة المصنف واعترضه شيخنا الشهاب فقال لك ان تتوقف في مباينة هذا الموضوع
 انتهى قلت ويمكن ان يجاب بان المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك
 اذا اشتهر في بعض معانيه والمجاز اذا اشتهر في معناه المجازي بناء على ان المراد بالقرينة ما لا يشمل
 نحو الشهرة كما قد يبادر منها وان المراد بالموضوع الموضوع للمراد وحده بقرينة ان الجواب
 بوضعه له واغبره لا يفيد (لا يقال) وبانه لم يرد بقوله أو ظاهرا الخ مباينة لما قبله بل أعينته منه (لانا
 نقول) يمنع من ذلك ان عطف الاعمال لا يكون باواللهم الا أن يجعل معنى الواو ولا يخفى ما فيه
 ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة الحال لكنه مناف لما قاله الشارح وقد يمنع المناقاة
 بناء على انه لم يرد بقوله كما يكون ظاهرا بغيرها ظهوره في هذا القسم بل في القسم الاول فكأنه قال
 كما يكون ظاهرا في القسم الاول بالوضع لكنه في غاية البعد (قوله ثم المنع لا يعترض الحكاية)
 أقول فيه أمران * الاول انه ينبغي ان يعلم ان المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض معا كان بالمعنى
 الخاص أو غير بدليل الاقسام التي ذكرها له والمعنى ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أي
 لا يتوجه عليها بل يعترض الدليل أي يتوجه عليه (فان قلت) لكن المراد بالمنع في قوله اما مجرد
 ارفع المستند المنع بالمعنى الخاص فنأين يعلم ذلك من كلام المصنف (قلت) من وصفه بالمجرد وجمع
 المستند لانها في الاصطلاح عند الاطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص ومن هنا يفهم ان قوله
 مقدمة معناه منع مقدمة بالمعنى الخاص وقول الشارح أي حكاية المستند للاقوال في المسئلة
 أي ولومع ادلتها فلا يتوجه المنع على الاقوال ولا على ادلتها بحكاية فيما يظهر مما لم ينصب
 نفسه لاختيارها فقول المصنف بل الدليل أي الذي أقامه أو اختاره لا مطلقا ثم رأيت التصريح
 بذلك ومن صرح به السيد في حاشية الآداب العصرية وكذا ما ولا نأخذ في شرحها وعبارته
 واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه اذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان
 ذكر فيه فهو وانما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المواخذة لما انه يعكس منقول عن الغير
 والناسل من حيث انه ناقل ليس ملتزم صحة بل هذا ليس بدليل بالنسبة اليه من تلك الحقيقة حتى
 يمنع منعاً جارياً على مقتضى عرفهم والناسل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلاً
 برأسه على ما نقله صار مستنداً لا حينئذ فيتوجه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى * والثاني ان
 المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم الى الاقسام المستفاد من كلام
 المصنف أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيه تعرض الحكاية ولهذا قال العبد في آدابه ولا
 يمنع النقل والمذعي الاجاز اذا المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى أي مقدمة الدليل والدليل
 الذي كانت المقدمة جراً منه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر وان كان
 ظاهراً العبارة يوهم ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنع هو بالنسبة للنقل
 طالب تصحيحه وبالنسبة للمدعي طالب الدليل عليه (قوله بل يعترض الدليل) أقول ظاهر
 اقتضاه على الدليل انه لا يتعرض المدلول فلا يلتفت اليه فيسه وهو كذلك ان اقتصر على مجرد
 المنع ولهذا قال المصنف ودي أما اذا منع الدليل بلا شاهد يبدل عليه أو منع المدلول بلا إقامة
 الدليل على ما يناقضه فيكون كل منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى وعبارة

كما يكون ظاهراً بغيرها وبين
 الوضع والظهور (ثم المنع
 لا يعترض الحكاية) أي
 حكاية المستند للاقوال
 في المسئلة المبحوث فيها حتى
 يختار منها اقوالاً ويستدل
 عليها (بل) يعترض (الدليل)

بعض مقدمات الآداب والثاني وهو القدر في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون
 يمنع المدلول وهو مكابرة لا يثبت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى وقوله
 واما باقامة الدليل الى آخره لا يرد على المصنف لانه يؤخذ من قوله الاتي ومع تسليمه الى قوله
 فالمعارضة وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل واما قبله بان ادعى حكما ولم يستدل عليه فيجوز
 منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم (قوله اما قبل تمامه) أقول كذا عبر السمرقندي في آدابه
 فقال فاما ان يمنع قبل تمام دليله الى ان قال وذلك هو المناقضة انتهى لكن قال السعودي في
 شرحها مانع لم يرد أي بقوله قبل تمام دليله انه لا بد للسائل في هذا القسم أعني المناقضة أن
 يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم الاحسن ان يتوقف السائل
 على تقرير العمل بمجموع مقدمات دليله ثم يشرع في تعرض لما يتعارض انتهى ثم بين السعودي
 من عبارة السمرقندي بعد ذلك ما يشير الى هذا ويجاب عن المصنف بما اشار شيخ الاسلام به الى
 الجواب عن السمرقندي حيث قال عقب قوله قبل تمام دليله مانع أي قبل استنتاجه فتدخل
 المقدمة الاخيرة من مقدماته انتهى فليتأمل فقد يقال ينبغي توجيه هذا الاعتراض بعد
 الاستنتاج أيضا (قوله لمقدمة) أقول فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب انه متعلق بفعل
 يعترض وهو المنع أي يعترض بالمنع لمقدمة الدليل أو يعترض على حذف مضاف أي يعترض
 الدليل بالمنع مقدمة الى آخره وعلى هذا فاللام تعاليمية أو بمعنى الباء انتهى (قلت) وعلى
 الاول يلزم أعمال ضمير المصدر والثاني ان المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول
 مقدمات الادلة وشرائطها كاجاب الصغرى وفعليتها وكلمة الكبرى في الشكل الاول مثلا
 ولا يختص بالاول كما قد يتوهم والثالث انه ليس المراد بقوله لمقدمة بعض المقدمات حتى يلزم
 أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه الى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع انه من
 افرادها كما ذكره بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من ان يكون بعض مقدمات
 الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك وعبارة السمرقندي والمناقضة هي منع مقدمة
 الدليل قال السعودي كغيره أي بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى
 (قوله أو بعده) عطفه على قبل تمامه لا يقتضي أن يتعلق به ما يتعلق بالاول أعني قوله لمقدمة حتى
 يتأني قوله الاتي والثاني اما مع منع الدليل الى آخره (قوله فان احتج المانع لانتفاء المقدمة
 التي منعها فغصب الخ) قال الكوراني في شرح هذا الكلام فاذا منع مقدمة فعلى المستدل
 اثباتها فان اقام المانع دليلا على انتفاء تلك المقدمة فالحق انه لا يسمع منه لانه منصب
 المستدل فلومكن منه يقع الخبط في البحث وما قيل من انه يسمع منه بعد اقامة المستدل الدليل
 على تلك المقدمة سهو لانه اما ان يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل
 فعلى المستدل اثباتها وهكذا انتهى (وأقول) أشار بقوله وما قيل الى آخره الى الرد على الزركشي
 فانه قال وأشار الى المصنف بقوله فان احتج الى تفسير الغصب أي غصب منصب التعليل فهو
 عبارة عن تصدي المعارض لا قامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع
 عند النظر لامتزاجه الخبط في البحث نعم يتوجه ذلك من بعد اقامة المستدل الدليل على تلك
 المقدمة انتهى لكن ما زعمه عليه من انه سهو وهو السهو والقاحش فان ما قاله الزركشي قد صرح

اما قبل تمامه لمقدمة منه
 أو بعده (أي بعد تمامه)
 (والاول) وهو المنع قبل
 التمام لمقدمة (اما) منع
 (مجرد أو) منع (مع المستند)
 والمنع مع المستند (كلا نسلم
 كذا ولم لا يكون) الامر
 (كذا أو) لان لم كذا
 (وانما يلزم كذا لو كان)
 الامر (كذا وهو) أي
 الاول بقسميه من المنع
 المجرد والمنع مع المستند
 (المناقضة) أي يسمى بذلك
 (فان احتج) المانع (لانتفاء
 المقدمة) التي منعها
 (فغصب) أي فاحتجابه
 لذلك يسمى غصبا لانه غصب
 المنصب المستدل (لا يسمع
 المحققون) من النظر فلا
 يستحق جوابا وقيل يسمى
 فيستحقه

به أئمة الجدل حتى قال في الآداب السمرقندية ما نصه وان لم يقل مستند دليل يستدل به دليل على
 انتفاء تلك المقدمة المتنوعة فذلك المنع يسمى غصا وهو غير مسوع لاستلزامه الخطب في البحث
 نعم قد يتوجه ذلك بعد إقامة الممثل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي مفصلا انتهى أي لأنه
 حينئذ يكون معارضة في المقدمة وهي جائزة ثم قال والمعارضة والنقض الاجمالي باثبات في
 مقدمات الدليل أيضا وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة يكون معارضة ونقض اجمالي وبالقياس
 إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقض تفصيلي على طريق الاجمال انتهى وقد
 أقره شراحه وبينوه بما زاد صراحة ووضوحا وعبارة بعض المقدمات وأما إقامة الدليل على
 نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة لمعلل دليل على اثباتها وهو
 المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسوع
 لاستلزامه الخطب في البحث انتهى فانظر هذه الصرايح من أئمة الذين الناطقة بصحة ما قاله
 الزركشي وبخطا الكوراني في اعتراضه وبأنه يادري اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما
 هو مشهور حتى في المقدمات وهذا وإنما له مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم أنه أدري بالجدل
 من الزركشي لأنه أجهل لكنه لم يمثل قول العجم سربيع الجواب كثير الخطا والعجب منه أنه فيما
 سيأتي أول باب الاستدلال وقع في الزركشي فنسبه في أمر سهل نقله عن غيره إلى أنه لم يقن
 القواعد العلمية فبالبال هو هنا لم ينته ما أفتج مفاصلة بليغة لعصبية وقد ظهر لك من ذلك فساد
 احتجابه بقوله لأنه إما أن يسلم دليله إلى آخره لأننا نختار الشئ الأول منه وهو تسليم دليله
 ولا يلزم تمام ما رآه لجواز معارضته في تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم أن مجرد تسليم
 الدليل يقتضي تمام المراد وغفل عن أنه بعد التسليم يقبل المعارضة المانعة من التمام (قوله
 والثاني إمام مع منع الدليل الخ) قال السكال واعلم أن آياته بكلمة مع في قوله إمام مع منع الدليل
 لا يلائم جعله المقسم منع الدليل إذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه واللائق أن يجعل المقسم منع
 المدعي كان يقال ثم المنع أي منع المدعي لا يعترض الحكاية بل الاستدلال إمام مع مقدمة معينة
 إلى آخره (وأقول) أما قوله إذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه فقد أجاب عنه شيخ الإسلام حيث
 قال ما نصه قوله ثم المنع أي الاعتراض بمنع أو غيره ففعا عن يعترض المنع به المدعي لا المنع
 المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى في قوله الثاني إمام مع منع الدليل أو مع تسليمه إلى أن
 يكون الشئ مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقي كان ينبغي الاقتصار على
 قوله منع الدليل ولم يظهر لي وجه لفظة مع انتهى ولا يخفى أن حاصل ما أجاب به حل قوله والثاني
 على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثاني إمام مع
 منع الدليل من قبيل كون الشئ مع فرد وهو صحيح لأن الشئ يصاحب فردا لأنه في ضمنه وقوله
 أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشئ مع ضده لأن تسليم الدليل لا يصاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض
 لأنه يجمع معه كافي المعارضة فائمه التامع تسليم الدليل مع أنها منع بمعنى مطلق الاعتراض وإنما
 يصاد فردا وهو المنع الخاص الذي هو منع الدليل هذا لكن قد يمنع سقوط قول العراقي
 المذكور بما ذكره لأن ما ذكره نصيب لمع والعراقي لم يمنع صحتها بل منع الاحتجاج اليها فلا نكتة في
 ذكره نعم قد يجاب بأن نكتتها المقابلة لقوله أو مع تسليمه وأما قوله واللائي أن يجعل المقسم مع

(والثاني) وهو المنع بعد تمام
 الدليل (إمام مع منع الدليل)

المدعى فتم بحسب البحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم
على هذا التقدير اذا لمعنى عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيخرج في تصحيحه الى المخالف
فليست بل (قوله بناء على تخلف حكمه) اقول فيه امران الاول ان معناه بناء للمنع أى منع
الدليل على تخلف حكمه أى اما مع منع الدليل لاجل تخلف حكمه بمعنى ان سبب المنع ومنشأه
التخلف والثاني قال المسعودي التحقيق انه لا يختص النقص بالتخلف المذكور بل هو عبارة
عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما تخلف الحكم
المذكور عنه ولا استلزامه فساد آخر على أى وجه كان من الخصوصيات انتهى وأجيب بأن
المراد بالتخلف المذكور في التعريف ابطال الدليل وبيان فساد ذلك به اذا اعتبرنا يتناول
كلتا صورتين قال بعضهم وهذا الجواب مما لا يلتفت اليه عاقل انتهى وعبارة بعض المقدمات
والنقص منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا يعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به
اما تخلف الحكم عن الدليل واما استلزام صحته وغايته بجميع مقدماته لجمال اذ لا بد على
التقديرين من اختلال مقدمة غير معينة وقيل هو ابداء الوصف المدعى عليه به بدون الحكم في
صورة وما اشترى بين الاموالين من انه تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال عليه في بعض
الاورام مساحية انتهى وأشار بقوله بالمعنى المذكور الى قوله قبل ذلك بمعنى انه لو صح الدليل
بجميع مقدماته لم يتخلف الحكم عنه في شئ أو الاستلزام المحال وهما شاهد النقص وبغزلة السند
انتهى (قوله أى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه) قال السكال وقبعه شيخ الاسلام
ظاهره انه يعتبر في معنى النقص التفصيلي كون المنع بعد تمام الدليل وفي معنى المناقضة كونه
قبل تمام الدليل وابس كذلك بل المناقضة والنقص التفصيلي اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام
الدليل او بعده انتهى (واقول) عبارة بعض مقدمات الآداب فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا
ومنعا ايضا هو كثر استعماله من منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة
او صورة اعنى طالب الدليل على صحته ولا يحتاج في ذلك الى شاهد انتهى نعم قد يمنع ان ظاهره
ما ذكر لان الذى هو الخ وقع صفة للنقص التفصيلي والاصل في الصفة هو التخصيص دون
الكشف والتعريف والظاهر فيكون فيه اشعار بعدم التخصيص بالنقص التفصيلي في هذا القسم
واعل وجه اقتضاه عليه مشاركته للنقص الاجمالى في كونه بعد تمام الدليل فماسب تخصصهما
بالفرق نعم يبقى الاشكال في قول المصنف وهو المناقضة فانه ظاهر في التخصيص الا أن يقول بما
تقدم عن شيخ الاسلام في شرح السمرقندية وفيه نظر ويحتمل ان هذا اصطلاح آخر فلا راجع
(قوله أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول بالمعارضة) اقول فيه امران الاول
انه لا يخفى صراحة هذه العبارة في ان معنى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال
المذكورين لان قوله أو مع تسليمه عطف على قوله مع منع الدليل في قوله والثاني اما مع منع
الدليل في قوله والثاني عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير والثاني أى المنع بعد تمام
الدليل اما مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول بالمعارضة أى فهو أى الثاني الذى هو
المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا في غاية الظهور وقد عوى السكال ان تعريف
المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هي

بناء على تخلف حكمه
فالنقص الاجمالى (وصورته
ان يقال ما ذكره من الدليل
غير صحيح لتخلف الحكم عنه
في كذا او وصف بالاجمالى
لان جهة المنع فيه غير
معينة بخلاف التفصيلي
أى الذى هو منع بعد تمام
الدليل لمقدمة معينة منه
(أو مع تسليمه) أى الدليل
(والاستدلال بما ينافى
ثبوت المدلول بالمعارضة
فيقول) في صورتهم المتعرض
للمستدل (ما ذكر) من
الدليل (وان دل) على ما قلت

سهو وفي بعض حواشي شرح الآداب ان تعريف المعارضة باقامة الدليل المذكورة مشهور
بين الجمهور الا ان ما سبب في كلام المصنف في ترتيب البحث لا يبرأ المصطلحات المتقدمة
لا يساعد ذلك اذ يدور ذلك على كونها منصوصا والمنع ليس عين الاقامة المذكورة وان كان
مضارنا له او قد يقال ما ذكره في التعريف انما هو على سبيل المساهلة والمراد ان المعارضة تمنع
باقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا خفاء في كونه تكلفا انتهى * والثاني
انه سواء جعنا المعارضة المنع المذكورة أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل
المعارضة في المقدمة وقد ينشأ في الآداب ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر مما منع الاول
في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقض الحكم المطلوب وفي علمه بان
يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في
المقدمة ويكون بالنسبة لانعام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعال
بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة في حيث اثبات نقض
الحكم وأما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعال اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين
مثاله ان يقول الحنفى المشترط للصوم في الاعتكاف الاعتكاف اثبت فلا يكون بمجرد قرينة
كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي الاعتكاف اثبت فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة فان صورته كصورته تسمى معارضة بالمقابل
مثاله ان كان واجبة في الحللي تناول النص له وهو خبر ادواز كاة أموالكم وكل تناوله النص
جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مراد ينتج ان مدعا ناسرا فيقول المعارض دليلكم وان
دل على مدعاكم عندنا ما يثبت به لان خلافه أيضا تناوله النص وهو خبر لا زكاة في الحللي وكل ما
تناوله النص جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مراد ينتج ان خلاف مدعاكم مراد والا
فمعارضة بالغير مثال ما لو قال المستدل تجب الزكاة في الحللي لخبر في الحللي زكاة فيقول المعارض
دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما يثبت به وهو خبر لا زكاة في الحللي وقد ثبت كلف في شمول عبارة
المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أهم من تسليم
دلالاته على المدعى أيضا ألا ويراد بما في قوله بما يثبت في ثبوت المدلول امام معني وجهه فيشمل
الدليل الاول بعينه وغيره وامام معني دليل والدليل الاول على الوجه الذي أورده المعارض
بغيره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فلا يتأمل * (تنبيه) * المنع والمعارضة من الاقسام
المذكورة لا يختص بالدليل بل تجري ايضا في التعريف كما بين في محله وافتصار المصنف كغيره
على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صفة لانه المشهور والمقصود في هذا الباب والله اعلم (قوله اي
ينفي ما قلت) قال الكمال الاقعد في حل المتن اي يتفق مدلول ما ذكرت (واقول) كان ملحظها انه في
المتن جعل المتن المدلول حيث قال ما يثبت في ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ما قاله الشارح
ادل على المطلوب وامكن في بيانه لان المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله
المطابق وهو لا يلزم ان يكون هو المدعى بل قد يكون ملزوما له فلا يتأمل (قوله وعلى المنوع
الدفع بدليل) اقول ينبغي ان يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل
قول الشارح ولا يكفيه المنع اذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذ من قول

(فعمدني ما يثبت به) أي ينفي
ما قلت ويند كره (ويقلب)
المعارض بها (مستدلا)
والعكس (وعلى المنوع)
وهو المستدل (الدفع) لما
اعتراض به عليه (بدليل)
ليس له دليل الا على ولا يكفيه
المنع (فان منع ثانيا فكم)
من المنع قبل تمام الدليل
وبعد تمامه الخ (وهكذا)
أي المنع ثالثا ورابعاً مع
الدفع وهلم (الى ان تمام المعال)
وهو المستدل (ان انقطع
بالمنوع او الزام المانع) وهو
المعارض (ان انتمى الى
ضروري أو يقيني مشهور)
من جانب المستدل فلا يمكنه
الاعتراض لذلك

المصنف والشارح وينقلب المعترض به مستدلا والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه
 أو نقض بالتخلف أو عورض بدليل الخلاف في صورتين صرت أي أي المستدل مانعا انتهى
 فليتأمل (قوله خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) أقول حاصل كلام الزركشي
 أن هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال اختلف في القياس هل هو من دين الله
 تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلها أبو الحسين في المعتمد أصحها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى ثم
 قال الزركشي والحق أن عنوا أي بالدين الأحكام المقصودة لا نفسها بالوجوب والندب فليس
 القياس كذلك فليس بدين وان عنوا ما تبعه نابه فهو دين انتهى ولما كان كونه من الدين ظاهرا
 موافقا للقواعد أهل الحق صحة المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على أنه يحتمل
 أنه رآه لأهل الحق أيضا (قوله لأنه مأمور به) أقول فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأول
 تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبرى أن الدين ما يدان الله به أي
 بطاع وكل مأمور به يدان الله به أي بطاع لأنه بامتثال أمره به يكون طاعا له واطهور الكبرى
 ودليلها ترك ذكرها ما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية وانما لم يعقب قوله لأنه مأمور به
 الخ بقوله والامر للوجوب للعلم بذلك ولعدم حاجته اليه فإنه يكفي في المطلوب مجرد كونه
 مأمورا به فإن كل مأمور به وإن لم يكن الامر به للوجوب من الدين يمكن في دليل الصغرى
 بحث لجواز أن يكون المراد بالاعتبار في الآية الاتعاظ فلا تدل على القياس (قوله
 ثابت مستمر) أقول أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال إن ذكر الأول مستدرك للزومه
 للثاني إلا أن يقال إن ذكره مع ذلك إشارة إلى اعتبار في مفهوم الدين أو لدفع قههم أن المراد
 بالمستمر ما لو وجد استمر فيصدق بالمنع عدم بقي ههنا بحث وهو أنه إن أريد بالمستمر ما يكون فعلة
 مستمرا في كل وقت فن الدين قطعا ما لا يكون كذلك وإن أريد به ما يتكرر فعلة فالقياس كذلك
 لأنه يتكرر بتكرار الحاجة فهو كعمى الاستخارة مثلا يتكرر بتكرارها وإن أريد به ما يكون
 مشروعا في حق كل واحد أو في حق الأكثر أو ما لو وقع دأما فن الدين قطعا ما ليس كذلك وإن
 أريد به غير ذلك فليبين فليتأمل (قوله والقياس ليس كذلك) أي ليس ثابتا مستمرا أي لم يجتمع
 فيه الأمران لتخالف الثاني أعني الاستمرار وهذا هو الظاهر لتحقيق وقوعه وتحقيق الاستغناء عنه في
 الجملة كما يفهمه قوله لأنه قد لا يحتاج اليه أي فلا يكون مستمرا وإن كان ثابتا واحتمال أن معنى
 ليس كذلك أنه ليس ثابتا مستمرا بمعنى انتفاء كل من الأمرين عنه لأنه قد لا يقع مطلقا بالنسبة
 لبعض الأوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جدا (قوله حيث يتعين) ينبغي
 أن المراد تعينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح بأن لم يكن المسئلة دليل غيره والافجردان
 لا يكون للمسئلة دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه
 فرض عين بل وحالة كونه سنة أن تصور كما سيأتي فليتأمل (قوله كما عرف من تعريفه) قال
 شيخنا الغلامه يعني بأنه أدلة الفقه الاجالية وهذا يقتضي أن الأدلة هي نفس الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس والصواب أن أدلة الفقه الاجالية هي القواعد الباقية عن أحوال هذه
 الأدلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد إلى آخر كلامه (وأقول) هذا التصويب لا محل له لأن ما هنا
 محال على تعريف الأصول السابق ومبني عليه وقد فسر الأصوليون الأدلة فيه بتلك المفردات

(خاتمة القياس من الدين)
 لأنه مأمور به لقوله تعالى
 فاعقبوا يا أولي الأبصار
 وقيل ليس منه لأن اسم
 الدين انما يقع على ما هو
 ثابت مستمر والقياس ليس
 كذلك لأنه قد لا يحتاج اليه
 (وثالثها) منه (حيث
 يتعين) بأن لم يكن للمسئلة
 دليل غيره بخلاف ما إذا لم
 يتعين لعدم الحاجة اليه
 (و) القياس (من أصول
 الفقه) كما عرف من
 تعريفه (خلافا لآلام
 الحرمين) في قوله ليس منه

الان في ذلك التعريف مسامحة كما اشار اليه الشارح هناك وقد قررناه هناك بحيث خالص
منه ان المراد ان اصول الفقه هي القواعد المذكورة فهاهنا فيه تلك المسامحة ايضا اما بحذف
المضاف من قوله والقياس والتقدير ومباحث القياس أي المسائل التي يبحث فيها عن أحواله
واما من في قوله من اصول الفقه والتقدير من موضوع اصول الفقه او من أجزاء اصول
الفقه لما تقر في علم آخران الموضوعات من أجزاء العلوم فان قلت قضية هذا ان القياس عند
الامام ليس من موضوع الاصول وعلى هذا لا يكون اثبات حجتيه من الاصول وهو مناف
لقول الشارح في تقرير مذهبه وانما يبين في كتبه المتوقف غرض الاصولي من اثبات حجتيه
المتوقف عليها الفقه على بيانه فانه كما قال شيخنا الشهاب يفيد ان اثبات حجتيه من اصول
الفقه وفاقا انتهى ومن لازم ذلك كون القياس موضوعا لانه انما يبحث في الفن عن احوال
موضوعه فالتوقف قد يمنع انه يفيد ذلك ولا يلتزم ان غرض الاصولي اعم من اصول الفقه وانه ليس
كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من اصول الفقه الا ترى ان طرق الاستفادة وطرق المستفيد مما
يتوقف عليها الفقه وليست من اصول الفقه كما تقدم بيانه أول الكتاب أو يقال مراد
الامام ان بيان نفس القياس وبيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من اصول
الفقه وان كان بيان حجتيه منه فلا ينافي انه من موضوع الاصول لكن قول الزركشي مانعه
شبهته أي الامام ان اصول الفقه أدلته وادلتها انما تنطبق على المقطوع بها والقياس لا يفيد
الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعا مسلما لكن لانسل ان اصول الفقه عبارة عن
أدلتها فقط مسلما ~~لكن~~ لانسل ان الدليل لا يقع الاعلى المقطوع به انتهى فليتأمل (قوله
وانما يبين) أي مفهومه وشروطه واركانه واحكامه فانه شيخنا الشهاب (قوله ولا يجوز
ان يقال قاله الله) المفهوم من نفي الجواز الحرمة وقد يجبه ان يقال ان قصد قائل ذلك ان الله
تعالى قال ذلك صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لانه كذب على الله وان قصد انه
دل عليه وارشدا اليه بحكم المقيس عليه ودل عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق
وهو محل نظر وقد يلتزم فيه عدم التحريم اقبام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب على انه قد
يتوقف في التحريم في القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شيء لله فيه حكم فالمقيس
حكم قاله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية الامر انه قد لا يكون
ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فاذا ظن احد أن حكم المقيس في الواقع هو ما افاده
القياس فقد ظن ان الله قال ذلك فينبغي ان لا يحرم لان القول بالظن لا يحرم لا يقال الحرمة
من وجه آخر وهو نسبة القول اللفظي كما هو المتبادر من القول الى الله لانا نقول لو اقتضى
هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا فليتأمل (قوله ثم
القيام فرض كفاية الخ) ظاهرا لاقتصارا على كونه فرضا انه لا يكون سنة ولا غيرها من بقية
الاقسام وهو محل نظر وسبأني انما ما فيه وينبغي ان محل كونه فرضا اذا احتج اليه بان لم يوجد
دليل غيره واريده العمل اما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود
النص بما فيه واما لو لم يرد العمل بان ساغ الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب ايضا اذا طلب
منهم البيان لان بيان الشرع واجب أولا يجب لان الطالب غير محتاج الى البيان لقصد تروا

وانما يبين في كتبه المتوقف
غرض الاصولي من اثبات
حجتيه المتوقف عليها الفقه
على بيانه (وحكم المقيس
قال السمعاني يقال انه دين
الله تعالى) وشرعه (ولا
يجوز ان يقال قاله الله)
تعالى ولا رسوله لانه مستتب
لامنصوص (ثم القياس
فرض كفاية)

السنة مع جواز تركها وترك تعلم ما يتعلق بها كما قال في مقدمة شرح المذهب مانعه وكذا يقال
 في صلاة النافلة يحرم التلبس على من لا يعرف كيفيةها ولا يقال يجب تعلم كيفيةها انتهى وفيه
 نظروا هل الأقرب الثاني ولو تعلقت بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغي أن لا يجب
 على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك في وقت يتأق فيه إذا جميع الواجب في وقته ولو تعلقت
 بالحج في حق من استطاع وطلب البيان بان احتياج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل
 يجب في أول سني الامكان أولا والوجوب الوجوب وعلى الثاني فلو مات المستطيع قبل الحج
 لعدم البيان فهل يأثم المقتى من أول سني الامكان أو من آخرها فيه نظروا هل الأقرب
 وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو في أول سني الامكان فيما ثم من أول سني الامكان
 حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو
 أجاب إلى البيان فأخر المستطيع فان الوجه أتم المستطيع دونه ثم ينبغي حيث لم يجب في هذه
 الاحوال ان يباح بل وأن يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه
 وقوع في محرم وأن يحرم اذا ترتب على سلوكه محذور كأن فوت الاشغال به واجبا فوريا
 كخراج الصلاة عن وقتها وأن يذكره اذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فلي تأمل (قوله على
 المجتهدين) في تقريره اشارة الى نفي ما قد يتوهم من ان معمول قوله فرض كفاية على مجتهدين
 عليه ما بعده لقساد ذلك اذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لعدد دولانه بلزم تناقض لان
 وجوبه انما هو عند الحاجة فيلزم ان يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفا بالصفتين
 اعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغي ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين
 بالنسبة للمقلدين اذا تعاقبوا واجب وكذا اذا تعاقب سنة واراد العمل على ما تقدم اما بالنسبة
 لهم فينبغي ان يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقايد بعضهم بعضا فلي تأمل (قوله
 بان لم يجد غيره في واقعة) أي وأراد العمل هو والمقلد الذي طلب منه البيان أما لو اراد
 الاعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقا فاضلا عن تعينه على ما تقدم (قوله أي يصير فرض عين
 عليه) انظر أي حاجة الى هذا التفسير اللهم الا ان يكون قصد الابضاح ودفع توهم شمول مطلق
 التعيين لسنة العين أو توهم ان يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعيينه على المجتهدين انحصار
 الامر فيه لعدم وجدان دليل آخر ويمكن ان يقال اشارة بذلك الى ان التعيين على خلاف الاصل
 فيه وانما حصل بطريق الضرورة فلي تأمل (قوله أي بالغائه) أقول فسر به لان ثبوت المفارق في
 الجملة من ضرورة التعداد اذ لو اتقينا رأسا اتقينا التعداد فليس المراد بتعيينه انتفاء ثبوت بل انتفاء
 تأثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف المضاف قال شيخنا الشهاب وهذا من الشارح
 يعني على ان المفارق هو المميز بين الاصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على ان المفارق
 هو الوصف الذي يفرق بين الاصل والفرع في اجراء حكمه في الفرع وكذا قوله بعد أي تأثيره
 فيه بحث انتهى قلت وكان وجه البناء على ما ذكرته تفسير النقي بالالغاء اذ لو اراد المفارق الوصف
 المذكور لم يخرج لذلك وصح كون النقي بمعنى الانتفاء وحينئذ فيجيب باننا لو سلمنا ان اصطلاحهم على
 ما ذكرناه ان هذا الاصطلاح مراد لهم في هذا المقام ويؤيد ذلك ان في عباراتهم ما يوافق
 ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الامدى في الاحكام بقوله فالحلي ما كانت العلة فيه

قوله والوجوب الوجوب
 لعله والوجه

على المجتهدين (يتعين على
 مجتهدي احتياج اليه) بان لم
 يجد غيره في واقعة أي يصير
 فرض عين عليه (وهو جلي
 ونقي فالحلي ما قطع فيه بنقي
 المفارق) أي بالغائه

منصوصة أو غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره انتهى
ولولا انه اراد المعنى الذي جعل عليه الشارح اعبر فيه دون نفي تأثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله
فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه عبر الاصفهاني في شرحه بقوله فالجلي ما يقطع بنفي تأثير الفارق
بين الاصل والفرع في العلة انتهى (قوله أو كان ثبوت الفارق) إشارة الى ان مرجع اسم كان
هو المضاف اليه لا المضاف وان كان هو الاكثر في مرجع الضمير والمصنف اعتمد على المعنى لظهور
انه لا معنى له - ما كان نفي الفارق فيه احتمالا ضعيفا من الجلي (قوله كما تقدم في حديث
الصحيحين في الغاء الفارق) أي الذي هو المسالك العاشر من مسالك العلة (قوله وهو ما كان
احتمال تأثير الفارق فيه قويا) قال شيخ الاسلام أي وكان احتمال نفي الفارق أقوى منه ليصح
القياس انتهى وكان وجه ذلك ان القياس فرع ترجح عدم الفارق اذ لو تساوى احتمال تأثير
الفارق وعدم تأثيره لم يمكن الغاؤه لانه ترجح بلا مرجح وقد يؤخذ من هذا شمول الخفي للشبه لان
احتمال تأثير الفارق فيه قوي ولذا ذهب جميع الى رده واحتمال نفي الفارق أقوى والالم يصح
القياس عندنا ومعلوم عدم شمول الجلي له اذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر وقد يقال
مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوي على القول باعتبارهما - ما فليتأمل ثم قال
شيخ الاسلام وقياس ما زاده في شرح المختصر في الجلي ان يرا هذا وما كان احتمال تأثير الفارق
فيه ضعيفا وليس بعيدا كل البعد انتهى قلت وبقي مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق ووجه
ترك الشارح اياه عدم صحة ارادته لفساد القياس حيث نذر والكلام مع صحة القياس كما علم مما
تقرر (قوله وقيل الجلي هذا والخفي الشبه والواضح بينهما) أقول المفهوم منه ان المراد بما
بينهما ما عدا ما فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا ما عدا الشبه ان شمله على
ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوي وقد يستشكل - ذلك
من الواضح مع عدا الشبه من الخفي الا ان يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بمجرد ما ذكر
فليتأمل (قوله وقيل الجلي الاولى والواضح المساوي والخفي الادون) أقول قد تقدم انه ان
قطع بعلمية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع فالقياس قطعي وينقسم الى الاولى والمساوي
وان ظن علمية الشيء في الاصل فالقياس ظني وهو قياس الادون وقضية ذلك تناول قياس
الادون للشبه اذ لا يتصور القطع بعلمية والالم يصح اطلاق قولهم الا في ولا يصار اليه مع
امكان قياس العلة اجماعا كما لا يخفى وظنيت احاطة والالم يثبت القول به كما هو ظاهر فليتأمل
(قوله فليتأمل) قال النكاح كانه ارشاد الى تامل جهة صدقه علمها وهو انه لا ينافي كون
الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساويا للكن ليس في هذا خفاء يجوز الى الامر بالتأمل انتهى
(وأقول) قد قرر شيخنا العلامة وجه التامل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء الموجب الى الامر
بالتأمل فقال إشارة الى ان في صدقه بالاولى خفاء لان القطع بنفي الفارق أو بوثقه مرجوحا
يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غاية انها مساوية وذلك ظاهر في غير الاولى فوجه
صدقه بالاولى ان معنى كونها سواء المساواة في الحكم أي ثبوته لافي علة فقد تكون هي
في الفرع أقوى منها في الاصل وان كانا سواء في أصل ثبوت الحكم انتهى ويجاب أيضا بأنه
يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفي الفارق أي بنفي تأثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه

(أو كان) ثبوت الفارق أي
تأثيره فيه (احتمالا ضعيفا)
الاول كقياس الامة على
العبد في تقويم حصة
الشريك على شريكه المعتق
الموسر وعقدها عليه كما تقدم
في حديث الصحيحين في
الغاء الفارق والثاني
كقياس العبداء على العوراء
في المنع من التضحية
الثابت بحديث السنن
الاربعة اربعة لا تجوز
في الاضاحي العوراء الذين
عورها الخ (والخفي خلافه)
وهو ما كان احتمال
تأثير الفارق فيه قويا
كقياس القتل بمقتل على
القتل يعتد في وجوب
القصاص وقد قال أبو حنيفة
بعدم وجوبه في المقتل
(وقيل الجلي هذا) أي
الذي ذكر (والخفي الشبه
(والواضح بينهما وقيل
الجلي) القياس (الاولى)
كقياس الضرب على
التأنيق في التحريم
(والواضح المساوي) كقياس
احراق مال اليتيم على اكله
في التحريم (والخفي الادون)
كقياس التفاح على البري
ياب الربا كما تقدم ثم الجلي
على الاول يصدق بالاولى
كالمساوي فليتأمل

(وقياس العلة ما صرح فيه

بها) كان يقال يحرم النية كالخسر للاسكار (وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فائرها حكمها) الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الاخيرين منها دون الذي قبله كما دل عليه القاء مثال الاول ان يقال النية ذم حرام كالخسر بجامع الرائحة المستدرة وهي لازمة للاسكار ومثال الثاني ان يقال القتل بمنقل يوجب القصاص كالقتل بمجدد بجامع الانم وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان ومثال الثالث ان يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد

بها من النسخ كذا
بباض بخطه

وهو حكم للعلة التي هي القطع منهم في الصورة الاولى والقتل منهم في الثانية وحاصل ذلك استدلال باحد موجبي الجناية من القصاص والدية القارق بينهم ما العمدة على الآخر (والقياس في معنى الاصل) هو الجمع (بنفي القارق) ويسمى بالجلي كما تقدم

بالاولى للقطع بتأثير القارق فيه ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه اولى الا ان تأثير القارق نارة ينشأ في الحكم وتارة يؤكده ويقتضي اولوية فاهم بالتأمل لانه لوهم ارادة الاقول او الاطلاق فيتموهم عدم صدقه بالاولى فليتنامل (قوله وقياس العلة ما صرح فيه بها) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام قياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علمته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار الى قياس الشبهه مع امكان قياس العلة انتهى وقضيه شمول قياس العلة في هذا المقام للشبهه بشيء على ان فيه مناسبة بالتبع كما افادة قوله في مسائل الطردمانه من غير مناسبة أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقضية المسالك نعم في كون المناسبة بالتبع موجودة في جميع افراد الشبهه توقف فانه لا يظهر في نحو الشبهه الصوري فليتنامل * وثانيهما ان المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فان كان هو المراد لم تنحصر الاقسام اذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت وان كان المراد مجرد الجمع به بان كانت هي الملاحظ في الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها الخ يظهر الانحصار فليتنامل (قوله ما جمع فيه بلازمها) فيه أمران * أحدهما انه اما ان يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلا لا بان يقصد الاخلاق بواسطة في نفسه من غير مراعاة العلة والاشارة به اليها واما ان يراد به الجمع به من حيث دلالاته على العلة حيث يكون الجمع في الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر اللازم لدلالاته عليهم او فهمها منه فان كان المراد الاول فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس فان كان المراد الثاني فالجمع انما هو بالعلة فبما معنى الترتيب الذي أشار اليه بالعطف بالقصاص وقول الشارح وكل من الاخيرين دون ما قبله بل ينبغي ان يكون الكل في مرتبة واحدة فليتنامل * والثاني ينبغي ان يكون المراد باللازم هو اللازم العقلي او العادي فان الرائحة المستدرة لازمة عقلا أو عادة للاسكار بخصوص أي المائعي اصاله فلا يراد الاثر كالاثر في المثال الا اني فانه أيضا لازم أي شرعي فلم يجمع له من باب الجمع بالانتردون اللازم وانما قيدنا الاسكار بخصوص لئلا يبطل لزوم بنحو الحشيش فانه مسكر مع انتفاء الرائحة المستدرة فليتنامل (قوله الضمائر للعلة) أي لا للدلالة كما قد يتموهم (قوله والقياس في معنى الاصل) أقول لا ينبغي ان هذه تسمية اصطلاحية لكن ينبغي التأمل في معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين ويحتمل ان يكون لفظ في محمولة فيها على السببية ولفظ المعنى محمول على الحكمة والمعنى والقياس بسبب حكمه الاصل أي بسبب وجود حكمه الاصل في الفرع لان وجودها فيه مظنة وجود العلة فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدلالاتها عليهم فاهو بالحقيقة بالعلة الا انه أقيم فيه مظنة العلة مقامها لدلالة عليهم فليتنامل (قوله هو الجمع بنفي القارق) أي الجمع بسبب انتفاء القارق بينهم ما في مقصود النهي أي في حكمته الذي هو أي ذلك الانتفاء مظنة وجود العلة وحاصله ان الجمع بواسطة وجود الحكمة في حكم الاصل في الفرع ووجودها مظنة وجود العلة فالجمع في الحقيقة بالعلة الا انه استدلل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا هكذا يظهر في تقرير ذلك فليتنامل (قوله ويسمى بالجلي كما تقدم) قال شيخنا العلامة الذي يسمى به فيما تقدم هو ما قطع فيه بنفي القارق أو كان تأثيره ضعيفا وهذا الذي هنا أعم من ذلك انتهى

عبد الوهاب بن يحيى

(وأقول) في قول الشارح ويسمى بالجنى كما تقدم إشارة إلى حل ما هنا على ما هنا فقوله هنا
يشي القاري أي قطعا أو مع احتمال ضعيف فائق ما هنا مع ما هنا وان دفع عنه الاشكال
ولو سلم ان هذا أعم من ذلك لم يقدح ذلك في قوله كما تقدم بناء على ان المراد انه تقدم في الجملة
بتقدم بعض أنواعه (قوله كقياس البول في اناء وصفه الخ) البول هنا بالمعنى المصدري والضمير
في وصفه راجع اليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام (قوله في مقصود المنع) هو حكمته
وهو افساد الماء أو تقيده وقوله الثابت نعت المنع

(الكتاب الخامس في الاستدلال)

(قوله وهو دليل الخ) ظاهره ان الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور وانما ليس على
حذف المضاف أي ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به قال ابن الحاجب يطلق أي الاستدلال
على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أي من الدليل وهو المقصود أي ههنا انتهى
ولا اشكال في ذلك لانه امر اصطلاحي وغاية ما يتخيل انه منقول اصطلاحى فيحتاج للمناسبة
بين المعنى الاصطلاحي والمعنى الاصلى كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا في غاية الوضوح
كما لا يخفى (قوله وقد عرف كل منها) كذا في العنصر ولك ان تقول المذكور في تعريف المصنف
لفظ النص وقد تقدم انه يطلق أيضا بمعنى ما لا يحتمل الامعنى واحدا مطلقا ولا قرينة
في التعريف على انه أراد به الكتاب والسنة مطلقا فقوله فلا يقال الخ محل بحث اللهم الا ان
يجاب بان المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبان قرنه بلفظ الاجماع والقياس قرينة على
ارادة ذلك بناء على ان المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتأمل (قوله فيدخل فيه القياس
الاقتراي) قال شيخنا العلامة فيه نظرا للدليل عند الاصويين كما هو ما يمكن التوصل بصحح
النظر فيه الى مطلوب خبري فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى (وأقول) هذا نظر ضعيف
لا وجه له ملج وذلك لان اطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاح للاصويين كما ان اطلاق
لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضا فلا اشكال في ان يراد بالدليل في
تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمقردان
يخصوا الاستدلال به أيضا ولا ان يمتنعوا من اطلاقه في تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو
المراد فيه (فان قلت) أي قرينة على ارادة هذا الاعم فانه ان لم يكن المتبادر من اطلاق الدليل
ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الاعم (قلت) القرينة هو التفرع المذكور أعني
قوله فيدخل الاقتراي الخ (فان قلت) هذا التفرع متوقف على ارادة الاعم فلو كان قرينة على
تلك الارادة لزم الدور (قلت) ممنوع وانما يلزم الدور لو توقفت ارادة الاعم على التفرع وليس
كذلك كما هو ظاهر والحاصل ان التفرع مع توقفه على ارادة الاعم دليل على تلك الارادة
وان تلك الارادة المعلومة من التفرع غير متوقفة عليه فقد انضح للمنصف المتأمل البصير
بوجوه الاستدلال انه لا غبار على هذا التفرع ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه في هذا النظر ثم
أجاب بقوله ما قصه وقد يعتذر بان الدليل المأخوذ في التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحا
انتهى وهو صحيح الا ان تعبيره بالاعتذار مما يحوج الى الاعتذار فتأمل (قوله وهما نوعان من
القياس المنطقي) قال السكال يوهن ان القياس المنطقي غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو

قياس البول في اناء
وصفه في الماء الراكد على
البول فيه في المنع بجامع ان
لا فارق بينهما ما في مقصود
المنع الثابت بحديث مسلم
عن جابر انه صلى الله عليه
وسلم نهى ان يبال في الماء
الراكد

*(الكتاب الخامس في
الاستدلال)*

(وهو دليل ليس بنص) من
كتاب أو سنة (ولا اجماع
ولا قياس) وقد عرف كل
منها فيما تقدم فلا يقال
التعريف المشتغل عليها
تعريف بالجهول (فيدخل
فيه القياس) الاقتراي
(والقياس) الاستثنائي
وهما نوعان من القياس
المنطقي

منحصر فيهما واما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلا
 في معناه انتهى (قوله لزم عنه لذاته) المراد بالزوم عنه لذاته ان لا يكون بواسطة
 خصوص أحد اطراف قضاياه ولا مقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة ان لا يكون لازما
 لأحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما فلو كان الزوم القضية لازمة
 لأحدهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوي لا يضر فخرج ما كان لخصوص مادة
 أو مقدمة غير لازمة كقوانا لشيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل فانه يستلزم لشيء من
 الانسان بصاهل لكن ذلك لان الفرس مساو لصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يقد
 وكقوانا الصاهل مساو للناطق والناطق مساو للانسان فانه لا يستلزم ان الصاهل مساو
 للانسان الا لاجل مقدمة وهي ان مساوي مساوي الشيء مساو لذلك الشيء وقوله قول آخر أرى
 مغاير لكل من القولين فخرج ما اذا كان اللازم إحدى القضيتين مثل الانسان حيوان
 وكل حيوان حيوان فكل انسان حيوان فانه ليس بقياس (قوله فان كان اللازم وهو النتيجة
 أو نقيضه مذ كورافيه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع فان قلت النتيجة ونقيضها ليسا
 مذ كورين في القياس الاستثنائي بالفعل لان كلاهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس
 بقضية فنقول المراد اجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذ كورة بالفعل انتهى
 (قوله لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التهذيب لشيخ الاسلام حفيد
 مؤلفه المشهور في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وانت خبير بان لكن ليس حرف
 استثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا فان كاهم ما دفع توهم
 يتولد من الكلام السابق (بقي) ان هذا غير ظاهر في القسم الاول عن القياس الاستثنائي أعني
 ما ذكر فيه عين النتيجة الا ان يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد
 والشك فنقول لكن الخ ازال ذلك التوهم تامل انتهى (قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء
 مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ما صرح به في بحث العكس من القواعد
 من انا نعني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه اذ لا يلزم من انتفاء
 الدليل انتفاء المدلول (واقول) لاننا لم نخالفه لان الذي نقاه المصنف هناك كون انتفاء الدليل
 مستلزما لانتفاء المدلول وهذا لا ينافي ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول
 وان لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسياتي في ذلك زيادة (قوله المظن به انتفاؤه) قال شيخنا
 العلامة صوابه المظنون لان فعله ثلاثي متعدد انتهى وسبقه الى ذلك المحشيان (واقول) فاتهم
 انه قد أجاز لا خفى قياسا ظني بصيغة الماضي واختاره ابن السراج فان قلت التصويب
 على قول الجمهور قلت لا يفيد ويلزمهم التصويب في كل ما خالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه
 (قوله خلافا لاكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة
 وقول الاكثر هو الجارى على ما قدمه المصنف في القدر بخلاف العكس من ان اللازم من
 انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لانتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى (واقول)
 عبارة المتن والشرح هناك مانعه ونعني بانتفاؤه أى انتفاء الحكم في قوانا المقدمة انتفاء
 الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لانتفاؤه في نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي

بهمامش القسخ كذا
 بياض بخطه

وهو قول مؤلف من قضايها
 متى ساء لزم عنه لذاته قول
 آخر فان كان اللازم وهو
 النتيجة أو نقيضه مذ كورا
 فيه بالفعل فهو الاستثنائي
 والا فالأقتراني مثال
 الاستثنائي ان كان النتيجة
 مسكرا فهو حرام لكنه
 مسكر ينتج فهو حرام وان كان
 النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر
 لكنه مسكر ينتج فهو ليس
 بمباح ومثال الاقتراني
 كل نبيذ مسكر وكل
 مسكر حرام ينتج كل نبيذ
 حرام وهو مذ كور فيه
 بالقوة لا بالفعل ونعني
 القياس بالاستثنائي لاشتماله
 على حرف الاستثناء أعني
 لكن وبالأقتراني لا اقتران
 اجزائه (و) يدخل فيه
 (قياس العكس) وهو
 اثبات عكس حكم شيء
 لمثله لاعتبار كسهم في العلة
 كما تقدم في حديث مسلم
 اياي أحدنا شهوته وله فيها
 أجر قال أرايتم لو وضعها
 في حرام اكان عليه وزر
 (و) يدخل فيه (قوانا)
 معاشر العلماء (الدليل
 يقتضي ان لا يكون) الامر

من جملة العلم عدم المدلول للقطع بان الله تعالى لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفي العلم به انتهى ولا يخفى عليك ان القيت السمع وانت شهيدان حاصل هذا امر ان أحدهما ما انه اذا انتفت العلم لزم انتفاء العلم والظن بالحكم والى ان انتفت العلم لم يلزم انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون منتفيا فيه وقد يكون موجودا فيه كما انه لا يخفى عليك ان ما هنا متنا وشرحا من قولهما وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الى ان قالوا لا يلزم من عدم وجود الدليل انتفاؤه حاصله أيضا امر ان أحدهما ان انتفاء الدليل يدل على انتفاء الحكم لدلالة قطعية بمعنى انه يلزم من انتفائه انتفاؤه في الواقع لان عاقلا لا يدعى ذلك نظهر وبطلانه بل دلالة ظنية بمعنى انه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم ولهذا عبر المصنف في شرح المنهاج بقوله وتقريره ان فتد ان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغاب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ انتهى والناسي ان الاكثر خافوا في ذلك واحتجوا على المخالفة بأنه لا يلزم من عدم وجود الدليل انتفاء الحكم وكما انه لا يخفى عليك أيضا ان الامر الاول من الامرين الذين هما حاصل ما هنا زائد على الامر الاول من الامرين الذين هما حاصل ما هناك غير مناف له لان عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفائه كما هو ظاهر وان هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الامر الثاني من الامرين الذين هما حاصل ما هناك فالمصنف قد ذهب هناك الى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى انه ذهب الى ثبوت ذات تلك الحجة فهو موافق للجمهور وعلى ثبوت ذات تلك الحجة في نفسها مخالفا لهم فيما زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب الى خلاف ذلك وان عدم وجود الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة ظنية كما تقره قول الشيخ ان قول الاكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف الخ ان اراد فيه بقول الاكثر جتهم المذكورة اي ذات تلك الحجة فهو خطأ لان المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا انه مقتضاها كما تبين ذلك واضحا وان اراد به مدعاهم الذي زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لان ما قدمه المصنف في القدر من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول لا يستلزم ذلك المدعى ولا يدل عليه اما الشق الاول منه وهو ان اللازم من انتفاء الدليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلا يلزم فيه وهو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول اعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول أي لا يعلم ولا يظن منه انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه كما تقر في محله فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول ولا يدل عليه واما الشق الثاني منه وهو انه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله لا انتفاء المدلول فلان عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع اعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه فلم يصح ما زعمه من ان قول الاكثر هو الجاري على ما قدمه المصنف باعتبار ثبوت من شقيه هذا ان اراد بجريانه على ما قدمه المصنف ان ما قدمه يستلزمه أو يدل عليه فان اراد به عدم منافاته له فهذا لا يجدي شيئا

(كذا خولف) الدليل (في كذا) أي صورة مثلا (للعنى مفقود في صورة النزاع فتبقى) هي (على الاصل) الذي اقتضاه الدليل مثاله ان يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو منافيه من ادلالها بالوطء وغيره الذي تاباه الانسانية لسرفها خولف هذا الدليل في تزويج الولي لها فجاز اكمال عقده وهذا المعنى مفقود فيهما فتبقى تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به يدرك وهو الدليل بان لم يجده المجتهد بعد التفحص الشديد فعدم وجوده المظن به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافا لادراكه كما سبق قالوا لا يلزم من عدم وجود الدليل انتفاؤه وصورة ذلك

(كقولنا) للنهصم في ابطال
الحكم الذي ذكره في مسئلة
(الحكم يستدعي دليلا
والا لزم تكليف الغافل)
حيث وجد الحكم بدون
الدليل المقيد له (ولادليل)
على حكمك (بالسبر) فانا
سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل
عليه (او الاصل) فان الاصل
المستصحب عدم الدليل
عليه فينتفي هو أيضا (وكذا)
يدخل فيه (قوله هم) اي
الافقهاء (وجده المقتضى
او المانع او فقد الشرط)
فهو دليل على وجود الحكم
بالنسبة الى الاول وعلى
انتفائه بالنسبة الى ما بعده
(خلافا لاكثر) في قواهم
ليس بدليل بل دعوى دليل
وانما يكون دليلا اذا عين
المقتضى والمانع والشرط
وبين وجود الاولين ولا
حاجة الى بيان فقد انثا
لانه على وفق الاصل (مسئلة)
الاستقراء بالجزئى على
الكلى) بان يتبع جزئيات
كلى لينتج حكمها له (ان
كان تاما اى بالكل) اى كل
الجزئيات (الاصورة النزاع
قطعى) اى فهو دليل قطعى
في اثبات الحكم في صورة
النزاع (عند الاكثر) من
العلماء

مع تحقق عدم المناقاة أيضا بين ما قدمه وما ذهب اليه هنا لان انتقاء العلم او الظن بالمداول
لا ينافى ثبوت العلم او الظن بانتقاء المداول كما تقرر وبالجمله فلا يخفى عليك بعد ما قررناه ان
ما ذكره الشيخ في هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك
باحسان التأمل (قوله كقولنا الحكم يستدعي دليلا والالزم تكليف الغافل) قال شيخنا
العلامة تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لاعدام استدعائه لجواز وجوده وان لم يستدع
فلو قال والا لا يمكن تكليف الغافل كان صوابا اه (وأقول) من الواضح ان قول المصنف
يستدعي دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت الا بدليل فقوله والامعناه وان لم
يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل وحيث قد فيكون اللازم نفس تكليف الغافل
في غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعي دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون ثبوت
الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل
على أن مراده ما فسرنا به كلامه قوله في شرح المنهاج لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لانه
لو ثبت حكم شرعى ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اه (فان قلت) عبارته هنا
قوهم المعنى المحذور (قلت) لا عبرة بالايهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر ان المناقشة في العبارة
مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين وغاية ما في الباب ان العبارة محتملة لمعنى محذور
وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئتها بمجرد ذلك كيف وقد كثر مثله في الكلام المعبر حتى
في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والسنة الشريفة صلى الله
وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فانه لا نزاع لعاقل في انه يقع فيهما العبارات المحتملة
للمعاني المحذورة ولا يقدح شئ من ذلك في كمالها التام وبلاغتها الباهرة ومن تتبع طريقة
المحققين من العلماء كالمولى التفتازانى والسيد الجرجاني علم انهم لا يريدون في مثل ما نحن فيه
على حل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك
من المناقشات اللفظية التي ليست من دأب أهل التخصص بل والتحقيق بل كثيرا ما ترى المولى
التفتازانى في مواضع من نحو مطولة يبين معنى العبارات المشككة ثم يحكم بنحو الغلط على من
اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وان كان هو السابق الى الفهم منها وان كنت في ريب
من شئ من ذلك فعليك بتبصير كلامه تعلم ذلك يقينا لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات
اللفظية التي لا يكثر عن مثلها كتاب ولا يعابها أهل التحقيق من أولى الالباب على انالوجهنا
العبارة على المعنى الذي حمل عليه الشيخ كان قوله لزم تكليف الغافل على حذف المضاف اى
صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى في أفصح الفصيح بحيث لا شبهة فيه لعاقل
فيما اقتضاه قوله لو قال كذا كان صوابا من أن ما قاله المصنف غير صواب ايس بصواب ولو قال
بدل قوله كان صوابا كان أصوب أو أولى ونحو ذلك كان صوابا فتامله (قوله مسئلة الاستقراء
بالجزئى على الكلى ان كان تاما) اى بالكل الصورة النزاع قطعى الخ (أقول) فيه أمران
أحدهما ان ظاهر هذه العبارة ان صورة المسئلة أن يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل
بتبصير حاله على ثبوته للكلى لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلى بهذا الطريق يثبت للصورة
المخصوصة المتنازع فيها ثم ان كان ثبوت الحكم في ذلك الكلى بواسطة اثباته بالتبصير في جميع

جزئياته ما عدا صورة النزاع كان دليلا قطعا في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الاكثروان
 كان ثبوت الحكم فيه بواسطة اثباته بالتبعية في أكثر الجزئيات الخالي من صورة النزاع كان
 دليلا ظاهريا في اثبات الحكم في صورة النزاع ألا ترى الى قوله الاستقراء بالجزئي على الكلي فان
 المفهوم منه انه استدلال بالجزئيات على الكلي بأن أثبت حكمها المعلومها بالتبعية لذلك
 الكلي ولهذا افسر الشارح بقوله بأن يتبع جزئيات كلى اثبت حكمها له والى تفسيره هذا
 الاستقراء الى التام والناقص فانه صريح في ان الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو المنقسم
 الى قسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله فقطعي وظني اى فذلك الاستدلال بالجزئيات
 على الكلي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع او ظني في ذلك ومن هذا يظهر ان تعديده
 الاستقراء بالباء وعلى لكونه عبارة عن الاستدلال على ما وقع في بعض عبارات أهل المنطق
 حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ او يضمن معنى الاستدلال على ما يقتضيه
 تفسيره بالتبعية ونحوه (فان قلت) لم قيد المصنف بقوله على الكلي وهلا أسقطه وجعل معنى
 الاستقراء الاستدلال بحال ما عدا صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتبعية على صورة
 النزاع (قلت) اعلم انما قيد بذلك لانه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فانه عندهم
 عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلي ولهذا عبر صاحب الفرة منهم بقوله وهو اى
 الاستقراء الاستدلال بالجزئيات المستقراة على الكلي الخ والمولى التفتازانى في تهذيبه بقوله
 الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلى اه وفي شرحه للشمسية بقوله فسروا الاستقراء
 بالحكم على كلى لوجوده في أكثر جزئياته الى أن قال وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لان الاستقراء
 حجة موصلة الى التصديق الذى هو الحكم الكلى فاثبات الحكم الكلى هو المطلوب من
 الاستقراء لانفسه فكانهم أرادوا ان اثبات المطلوب بالاستقراء هو اثبات حكم كلى لوجوده
 في أكثر الجزئيات والصحيح في تفسيره ما ذكره الامام حجة الاسلام رضى الله عنه وهو انه عبارة
 عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر
 الفارابى حيث قال الخ اه واذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة مانصه ثم قوله على
 الكلى يظهر انه ضائع اذا المراد ان الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع ان كان تاما وظني ان
 كان ناقصا فصورة النزاع اى اثبات حكمها هو الاستدلال عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام
 الشارح اه أما سقوط قوله يظهر انه ضائع فلما سمعته من نصوص الأئمة المصرحة باعتبار
 فى معنى الاستقراء (فان قلت) اعلم اصطلاح الأصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة
 لتلك الزيادة (قلت) لا يخفى على عاقل ان مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لا يسوغ الحكم
 بضمان الزيادة وقد قال المصنف فى شرح المنهاج فاثبات حكم كلى فى ماهية لاجل ثبوته
 فى جميع جزئياتها والناقص هو اثبات حكم كلى فى ماهية لثبوته فى بعض افرادها اه ومنه
 فى الحصول وغیره (فان قلت) تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لان
 الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها (قلت) بعد تسليم ان الظاهر
 ما ذكره مجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضمان اذ لا يسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال
 المنافى له كما يصرح بذلك كلام الأئمة فى تصرفاتهم كما لا يخفى على بصيريه ولو سلم تخالف

الاصطلاحين هنا فيمكن في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق نعم قوله
 في التام الاصورة النزاع لا يوافق كلام أهل المنطق لانه مصرح بانه لا بد في الاستقراء التام من
 الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه
 ثم انه محتاج الى هذا الاستثناء لبيان خلافية الأكثر وغيرهم في الحكم المذكور وأما سقوط
 قوله اذا المراد أن الاستقراء الخ فلا ناسلنا ان المراد ذلك الا ان الاستقراء الذي أريد الاستدلال
 به على صورة النزاع هو اثبات الحكم في الكل لثبوته في الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل
 على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها في معناه فاجب للشيخ في هذا الاستدلال
 وكيف يرتبط بدعاه وكذا يقال في قوله فصورة النزاع الى قوله هو المستدل عليه بالاستقراء
 فنقول سلنا انه المستدل عليه بالاستقراء الا ان معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لانه عبارة
 عن اثبات الحكم في الكل لثبوته في الجزئيات كما تقرر وأما سقوط قوله كما يظهر من كلام
 الشارح فلان الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما تقررناه ان أحسن
 التأمل فيه والثاني ان النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فان شرطوا في صورة النزاع في قولهم
 الاصورة النزاع وقولهم الخالي عن صورة النزاع أن تكون واحدة فهو بعيد ويلزم منه أن
 يخرج التسبع فيما اذا تعدت عند الاستقراء مطلقا وهو بعيد وان لم يشترطوا ذلك لزم افادته
 القطع فيما اذا كان بكل الجزئيات الاصورة النزاع وكانت مائة وافادته الظن فيما اذا كان بكل
 الجزئيات الواحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع ان ذلك لا وجه له بل
 الذي يتجه العكس فليأمل واعلم انه قد بقي ههنا أمور لا بد من بيانها الاول انه لما قسم
 الاستقراء الى تام وناقص واعتبر في الاول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة
 النزاع وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون
 استقراء على مقتضى كلامه وجهين نذكر بكل الأمر مسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع
 انه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وان
 أقل يوم وليلة وأكثر خمسة عشر يوما وغالبه ست أو سبع فانهم صرحوا بأن مستند الشافعي
 في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم ان الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه
 ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الاطلاق للقطع
 بعدم استقرائه حال جميع نساء الأعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الانسان والمتأخرة عنه
 الى قيام الساعة فالوجه ترك التقييد بالاكثر في الناقص وان قيده كثير من المناطقة بل يقيد
 بالبعض كما وقع في عبارة غير واحد كالامام في الحصول وتبعه الاسنوي وينبغي ضبط البعض
 بما يحصل معه ظن عموم الحكم الثاني ان شيخنا الشريف قد قال في شرحه للعروة ثم لا يخفى انه
 اذا كان المذعي حكما على كلي على وجه جزئي امكن قضية محصورة جزئية فيقال بعض
 الحيوان ناطق لان زيدا وعمر احيوان وهما ناطقان فاطاها هو انه استقراء اصدق انه استدلال
 بحال الجزئي على حال الكل الا انه على وجه جزئي فكما ان القياس استدلال بحال الكل على
 وجه كلي او جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضا يقيد البقن من غير تقسيم
 وكلامهم لا يشتمل ذلك بل صرح في شرح المواقف بانه ان بين حال بعض الافراد يقيد الظن وفيه

ما مرر نعم قيس في شرح المطالع ونحوه يكون الداعي حكما كليا فيخرج ما ذكرنا الان كثيرا من
 الكتب خال عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الاقسام المذكورة
 الابلال التكاف اه وفي شمول عبارة المصنف هذا القسم نظرية أمثلة الثالث قال السكوراني
 والفرق بين القياس المنطقي والقياس الاصولي والاستقراء هو ان القياس المنطقي الاستدلال
 بثبوت الحكم في الكل لا ثباته في الجزئي والقياس الاصولي الاستدلال بثبوت الحكم
 في جزئي لا ثباته في جزئي آخر مثله بجامع كما سبق تفصيله والاستقراء الاستدلال بثبوت
 الحكم في الجزئي لا ثباته في الكل عكس القياس المنطقي وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطا
 فاحشا فذكر ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال وليفرق بين القياس الاصولي
 والاستقراء الناقص بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن
 القواعد العلمية وقد بينا لك الفرق فتمسك به وعض عليه بالنواجذ يخاطبك من هذه الاوهام
 اه (وأقول) ما ذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعالومات حتى للصبيان
 وليس هو محل تبحر ولا محل أمر بالتمسك به والعرض عليه بالنواجذ وأما ما بالغته في حق البعض
 المذكور والمراد به الزركشي ووقعته في حقه بالباطل فهو من قبيل تهويله وجراءته على أئمة
 الدين ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بلبسة العصبية مع ضعف اطلاعه ونوهمه عدم بقائه شيء
 وراء ما عرفه فاذا رأى في كلام الشراح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادرا الى انه كاره
 والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولى الابصار مادامت هذه الدار وذلك لان ما قاله
 الزركشي صرح به غير واحد من أئمة الاصول وله معنى صحيح يستقف عليه فأما قوله ان
 الاستقراء التام هو القياس المنطقي فمن صرح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح
 المنهاج سائقين ذلك مساق النقل ولما عرف اهل المنطق القياس بأنه قول موافق من قضايا
 متى سلمت لزمن عنه لذاته قول آخر أو ردوا عليه انه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بأنه
 لا يضر ذلك لانه راجع الى القياس كما صرح به السيد واذا كان الاستقراء التام راجعا الى
 القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت فغاية ما في قول من قال ان الاستقراء
 التام هو القياس المنطقي مساحقة في التعبير والمراد انه بحسب المالك من أفراد المساحقات
 في الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهور الفاحش المستنكر وأما قوله
 وليفرق بين القياس الاصولي الخ فغرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع اشكال الان
 السكوراني لم يهتد اليه ولا اطالع من محله عليه فخطب خطب العشواء وقال ما قال وقد أوضح ذلك
 الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد ان ذكر انه اختلف في الاستقراء الناقص وان الاظهر
 انه بغير الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الأدلة الدالة على ان العمل بالظن
 واجب مانعه (فان قلت) القياس التاميلي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي
 وانه اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فانه
 حكم على الكل لثبوته في أكثر الجزئيات وحاصله راجع الى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر
 الجزئيات لانه لا يصير حكما على الكل ما لم يثبت في جميع جزئياته وهو بالحاق الجزئي الذي
 لم يستقرى حكمه بالجزئيات التي استقرت أحكامها واذا كان كذلك كان الاستقراء أولى

بالحجية من القياس التمثيلي أي فلم اختلف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي (قلت) لكن يشترط في الحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علم الحكم وليس الامر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكل بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ولا يمنع عقلا أن يكون بعض الأنواع مخالفا للذووع الآخر في الحكم وان كانا من درجتي تحت جنس واحد كما تقدم اه فتأمل قوله وحاصله الخ يظهر لآلئ بما لا مزيد عليه عذر الزركشي فيما ذكره من الفرق وان ما ذكره الكوراني فيه لا يفي عنه وانه لم يزد في المعنى على التشبيح على نفسه والاعلان يتخلط به وهو سهوكم من عائب قولنا صحيحا * وأقمه من الفهم السقيم

والله المستعان على ما تصفون (قوله) وأجيب بأنه منزل منزلة العدم قال شيخنا العلامة لا يخفى ان وجود الاحتمال وان بعد منع من القطع وان تنزله منزلة العدم لا يصير معدوما والقطع انما يحصل بعدم الاحتمال لا بتزويل الوجود منزلة العدم اه (وأقول) هو اشكال واضح وان كان على القوم دون الشارح لانه لم يزد على نقل ما قالوه نعم قد يتكلف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا ينافي الاحتمال العقلي كما في القطع بان الجبل الا أن حجرا مع تجويز العقل انقلابه الا أن ذهبوا وبأنه ليس كل احتمال ينافي القطع بل المنزل منزلة العدم وان لم يكن معدوما حقيقة لا ينافي القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا ولا يلزم ما أورده الشيخ لانه مجرد دعوى خال عن البرهان الا أن يدعى فيه البدهية لكن له منعها وما يؤيد في الجملة ان ليس كل احتمال ينافي القطع ان الحنفية ذهبوا الى أن الاحتمال انما ينافي القطع اذا نشأ عن دليل لا مطلقا (قوله) ويسمى هذا عند الفقهاء قال شيخنا العلامة ظاهرا انه اشارة الى الناقص ولا يخفى ان الناقص ليس الحاقا فتمين انه اشارة الى اثبات الحكم بالناقص اه (وأقول) التعيين ممنوع بل يجوز كون الاشارة الى الناقص لان هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الاصل وهو متحقق لان الاستقراء مشتمل على الحاق لانه موصل اليه وانما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله وهذا الحاق الفرد بالاعلم وانما عبر بقوله ويسمى فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتأمل (قوله) قال علماءنا استصحاب العدم الاصل والعموم والنص الى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجوده حجة مطلقة) وأقول صرح المصنف بتفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاثة فانه قال في شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدراقر يد ما نصه ونحن نقول للاستصحاب صورة احداها ما ذكره يعني ابن الحاجب من استصحاب العدم الاصل وهذا ان ثبت فيه خلاف فغير أصحائنا وأما أصحابنا فطبقون على انه حجة * والثانية استصحاب مقتضى العموم والنص الى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحابنا في انه حجة أيضا * والثالثة استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجوده حجة * قال ولا عرف في هذا أيضا خلافا لأصحابنا وجههم الله اه وصرح الزركشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج الاستصحاب بطلاق على أوجه أحدها استصحاب العدم الاصل والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق والثاني استصحاب العموم الى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص الى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ والثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته

وقيل ليس يقطع لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد وأجيب بأنه منزل منزلة العدم (او) كان (ناقضا اي باكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (قطعي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالاعلم * مثله) في الاستصحاب وقد اشتهر انه حجة عندنا دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماءنا استصحاب العدم الاصل)

ودوامه كالمالك اه باختصار ثم قال اختلف الناس في استحباب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجبه له محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استقرار الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه أسدها انه حجة وبه قال الاكثرون وبه قال الامام وأتباعه والثاني انه ليس بحجة وبه قالت الحنفية كما نقله في الكتاب يعني المنهاج بهما وغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقريب والارشاد وانه حجة على المجتهدين فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكف الاقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذت بنفي الوجوب ولا يسمع منه اذا انتصب مسؤولا في مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا تذكر اطرق الاجتهاد فبأنى اللجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو في ذلك الامتنع فلا يسقط عنه هذه الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لابطال الدعوى والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة لابقاء ملكه لافي اثبات الملك له في مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط اه ويتحصل من كلامه في الكتابين ان الاقسام الثلاثة المذكورة في جمع الجوامع متفق عليها عندنا وان فيها خلافا لغيرنا على نزاع في الاول ومنه يظهر صحة قول شيخ الاسلام كالكمال في قول الشارح المحقق في القسمين الاولين بجزء ما نصه اه عندنا بقريته قوله قال علماءنا والافهم ما محل خلاف ايضا اه ويظهر اشكال سكوت الشارح في الثالث عن قوله بجزء ما فانه مجزوم به عندنا ايضا كما رأيت ويحجب بأن الجزم به عندنا انما هو في الجملة لا مطلقا كما يستفاد من شرح قوله وقبل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ لا ترى الى قول الشارح فيه فان عارضه ظاهر الى قوله قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي فلو قيل بد قوله حجة في الثالث بقوله بجزء ما لانه قيد الجزم بقوله مطلقا وكان المعنى انه مجزوم به عندنا مطلقا وليس كذلك وانما هو مجزوم به في الجملة وفي بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على ان التقيد بقوله بجزء ما في الثالث لا يناسب المقابلة بقوله وقبل حجة في الدفع دون الرفع اذ القطع بالاطلاق لا يناسب مقابله بالتفصيل وانما يناسب مقابله بحكاية خلاف وتفصيل كما لا يخفى ويظهر ايضا انكته تعبيره بقوله قال علماءنا وهي الاشارة الى اتفاقهم في هذه المواضع الثلاثة وان قوله مطلقا معناه عدم التقيد بشئ مما ذكر في الاقوال المحكية بعده (فان قلت) ومنه يظهر ايضا ان خلاف غيرنا جار في الاقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظه مطلقا في القسمين الاولين فان بهما تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله (قلت) يحتمل ان خلاف غيرنا وان كان جاريا في الاقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف الا ان هذا الخلاف المذكور في جمع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الاسلام في حاشيته حيث قال في قول الشارح فنقول لتحرير محل النزاع أشار به الى أن كلام المصنف ليس على اطلاقه من رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات اه اي بل يخص بالثالث وقد وجه بأنه لا يتصور في غيره ولكن في ذلك نظر ظاهر اما أولا فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح في رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات المذكورة لا ترى الى قوله اختلف

الناس في استصحاب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجعله محل
 وفاق على مذاهب الى ان عدم تلك المذاهب الرابع السابق الذي هو اول الخلاف المذكور
 في جميع الجوامع واما ثانيا فلان سلم عدم تصور ذلك الخلاف في غير الثالث ولو سلم عدم تصور
 بعضه في جميع ما عدا الثالث لم يضر لان المقصود جريان جملة الخلاف في الاقسام الثلاثة وذلك
 لا يتأني أن يختص بعضه ببعضها فليست أمثلة (فان قلت) يتأني ذلك قول الشارح فنقول تحرير محل
 النزاع (قلت) هذا ممنوع لان معناه ان ذكر المصنف هذه الاقسام الثلاثة مع عزوها الى علمائنا
 اشارة الى أنهم محل الخلاف بينهم وبين الحنفية ويؤيد ذلك قول المصنف الا أني نعرف الخ مع
 قول الشارح الذي قلناه دون الحنفية فان الذي ذكرناه عرف شامل للاقسام الثلاثة كما بينه
 المحشيان وهذا لا يتأني رجوع الخلاف الا أني الى جميع ما تقدم سواء كان كله للحنفية او بعضه
 دون بعض والخاص ان جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجاري في القسم الثالث وترك
 الخلاف الجاري في القسمين الاولين مع ثبوته واذا علمت ذلك علمت خطأ السكوري في قوله ولا بد
 أولا من تحرير محل النزاع فنقول محله اي النزاع هو الحكم الشرعي لا النفي الاصل ولذا يقول
 الحنفية الاستصحاب يصلح دافعا لامتناع الحجة المفقودة تصلح حجة في دفع الارث عنه لا في اثبات
 الارث له فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصل والعموم الاصل
 والنص فانه لا خلاف في الثلاثة بل الخلاف فيما يدل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقا ثم قال
 قوله وقيل في الدفع دون الرفع اشارة الى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابله بقوله مطلقا ليس
 بحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما يدل الشرع على ثبوته فقوله بعد ذلك يشعر
 بان الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية
 اه نقوله فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصل والعموم والنص
 فانه لا خلاف في الثلاثة خطأ ظاهر لانه ان أراد نفي الخلاف عنهم مطلقا فهو باطل لما علمته
 بما لا مزيد عليه وان أراد نفي الخلاف المذكور في المتن مع الاعتراف بخلاف آخر فيها فهو هذا
 لا يقتضي أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التي أفادت الاشارة الى اتفاق علمائنا في جميع
 هذه الاقسام والى مخالفة غيرهم اهم فيها فكيف يسوغ له اقل فضلا عن فاضل أن يوجب ترك
 هذه اللفظة مع افادتها هاتين القائمتين وقوله ولكن مقابله بقوله مطلقا ليس بحسن لان قوله
 مطلقا اشارة الى عدم الخلاف الخ خطأ ظاهر أيضا فان دعوى ان قوله مطلقا اشارة الى عدم
 الخلاف باطلة لا يشهد بها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقا العدم التقييد بما ذكر بعده
 من التفاصيل كما هو القاعدة في أمثال ذلك والذي يظهر انه لا سند له في هذا الكلام الاتقيلده
 ما نوهه من قول الزركشي ولا يعرف في الثلاثة خلاف عندنا وهذا قال المصنف حجة مطلقا اه
 وبذلك كله يظهر انه لم يزد في هذا المذاهب مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير
 في وجوه الحسان وبما تقررنا يعرف أيضا ما في قول شيخنا العلامة والخلاف المحكي بقوله وقيل
 في الدفع وما بعده خاص بالثالث للعالم بأن الاولين لا خلاف فيه وما والخلاف المحكي في الثالث
 ايسر للحنفية فمن ثم قال الشارح في الاولين جزمنا وقال المصنف فيما يأتي نعرف الخ فتأمل اه
 نقوله للعالم بأن الاولين لا خلاف فيه ما غير صحيح ومن أين علم ذلك وكيف وقد علمت نصريح

المصنف بالخلاف في الاولين أيضا وكان الاسهل أن يقول للعالم بان الاولين ليس فيهما هذا
 الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضا كما تقدم بيانه فتأمله وقوله والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية غير صحيح أيضا كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج وهو المعمول به عند
 الحنفية الخ الا أن يريد انه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه وقوله فمن ثم قال الشارح في الاولين
 جزما أي فلاجل انه لاخلاف في الاولين قال الشارح فيهما ما ذكره هذا لا يصح على اطلاقه مع
 ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما ولهذا جعل شيخ الاسلام كالكمال قوله جزما على أن
 المراد جزما عندنا لا مطلقا كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وقوله وقال المصنف فيما يأتي فعرّف
 الخ أي لاجل ان الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ وهذا يقتضي ان المراد بقول
 المصنف فعرّف الخ نوع آخر غير الانواع الثلاثة السابقة ويرد عليه انه قد علم كون الخلاف
 المحكي في الثالث للحنفية أيضا فلا يصح تعليل قوله وقال المصنف الخ بقوله ومن ثم وان تفسير
 الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله فعرّف ان الاستصحاب ثبوت أمر الخ شامل للنوع الثالث
 في كلام المصنف بل انما أشار المصنف بقوله فعرّف الخ اليه والافاذا كان الاستصحاب المذكور
 خارجا عن الانواع الثلاثة فمن أين عرف حتى يصح قول المصنف فعرّف الخ تفريعا على ما قبله
 بل قال الكمال وشيخ الاسلام انه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف فعرّف الخ بما ذكره
 شامل للانواع الثلاثة السابقة وعبارة الكمال قوله ثبوت أمر الامر يتناول العدم الأصلي
 والعموم والنص ومادل الشرع على ثبوته لوجوده سببه فكل منها محل نزاع بيننا وبين من قال
 من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اه وعبارة شيخ الاسلام قوله ثبوت أمر الامر يشمل جميع
 الانواع التي قدمها فكل منها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وان كان أكثرها
 متفقاء عليه عندنا اه وكأنه أشار بقوله أكثرها الى الثالث بناء على أن فيه خلافا عندنا على
 ما أشرنا اليه فيما سبق والى أن ذلك لا يخالف في المصنف الخلاف فيه لان مراده في الخلاف
 فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الاسلام يقتضي أمرين الاول ان قول المصنف
 فعرّف الخ متفرع ومتسبب عن جميع ما ذكر في الانواع الثلاثة اشارة الى أنهم محل الخلاف
 بيننا وبين الحنفية وان ضابط الثلاثة ما ذكره هنا من قوله ثبوت أمر الخ والثاني ان قول
 الشارح في أول الكلام تحوير محل النزاع اشارة الى أن المصنف بين محل النزاع بقوله قال
 علماءنا الخ الكلام المحكي عن علمائنا بجميع ما ذكره في قوله قال علماءنا الى قوله حجة مطلقا
 بيان محل النزاع بيننا وبين المخالف وانه ليس المراد من قول الشارح المذكور ان هذا الكلام
 المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته والحاصل ان
 المراد ببيان محل النزاع بيان الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليست تأمل وقوله فتأمل
 قلنا قد تأملناه فعلمنا فسادا وعدم مطابقة لما صرح به المصنف وغيره وانه كلام لم يعول فيه
 الشيخ على سوى فهمه من غير احاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما يناء فتدبر
 (قوله وهو تقي) قال شيخنا العلامة الاحسن أن يقول وهو انتقام انتفاء العقل لان الضمير أي
 هو عائد على العدم اه (وأقول) عبر بالاحسن اشارة الى صحة ما عبر به الشارح وحسنه كأن
 يجعل مصدر تقي المبني للمفعول على ان في ذهني انه جاءني الشيء مبني للفاعل بمعنى اللازم أي

وهو تقي ما انتفاء العقل ولم
 ينته الشرع

اتتقى الشيء فيكون مصدره التقي بمعنى الاتقاء وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم
فانه غلب عليه المحافظة على عبارتهم بما اغت في الاحتياط (قوله كوجوب صوم رجب) أقول
قد يناقش في أن العقل تقي وجوب صوم رجب بل غاية أنه لا يقتضي في ذلك شيئا من تقي ارايات
الا ان يراد بنفيه ذلك عدم ادراك وجوده أي وهوانتهام لم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم
رجب (قوله من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتأتى في العدم الاصل كما به لم يمتدح ففيه تخصيص
قوله الى ورود المغير بالقسم الثاني دون ما قبل له وما بعده مع تأنيبه فيهما أيضا وعلى الحامل
للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه وعلى اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره
في هذا القسم فليتم (قوله وتقدم ان ابن سريج) أقول يحتمل انه إشارة الى تقييد المسئلة
بغير قول ابن سريج امتناعي الجزم بالحجية اذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالمرحى في انه لا حجة جزمنا
عند القائلين يجوز العمل به قبل البحث ويحتمل انه إشارة الى تقييد المسئلة بما بعد البحث
لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فيبقى الجزم بالحجية ويحتمل انه إشارة الى تقييد
المسئلة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم للاتفاق حينئذ على العمل فان مخالفة ابن سريج انما هي
فيما بعد حياته صلى الله عليه وسلم فعلى الاولين يكون المراد بالورود الورد على المجتهد بمعنى
اطلاعه على المغير وعلى الثالث يكون على ظاهره من الورد عن الشارح (قوله في الدفع به عما
ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الارث من المفقود لا الارث لان
استصحاب الحياة لا يدفع عن الارث منه بل يدفعه وانما يدفع عن عدم الارث منه لانه يقتضي
عدم الارث منه ولا يناقش ذلك قول الشارح فانه دافع الارث منه لان المدفوع غير المدفوع
واذا دفع الارث منه لم يمتدح عنه انه دفع عن عدم الارث منه (قوله دون الرفع به لما ثبت) المراد بما
ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم ارث المفقود من غيره (فان قيل) هلا جعل
عدم ارثه من غيره مدفوعا عنه فانه ثابت مستقر (قلت) انما لم يجعل مدفوعا عنه وان كان ثابتا
مستمر لان استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعا عنه لانه يقتضي خلافه وهو ارثه من غيره
وما يقتضي الشيء لا يكون دافعا عن نفيه فتأمل (قوله كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال
حياة المفقود خارجة عن المستصحب في اقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة اذ ليس عدما
أصلها ولا عموما ولا نصا ولا شيئا دل الشرح على ثبوته لوجود سببه ويمكن ان يجاب اما بان في هذا
التمثيل مسامحة لان التمثيل كثيرا ما يتسامح فيه لان المقصود به الايضاح وهو حاصل مع ذلك واما
بانه إشارة الى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكره الا فالماية وهو من الاقتصار على الاقسام
المذكورة (قوله ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة أحسن منه أن يقول ليدخل
غير ذى السبب لان خروج ذى السبب حاصل بالاطلاق كالتقييد فالتقييد أفاضل من غير ذى
السبب لان خروج ذى السبب انتهى (وأقول) توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذى
السبب بالتقييد ان يجعل معنى ليخرج ما ذكر ليختص الخروج به والاراد خروج ما ذكر ونحوه من كل
ذى سبب فاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحينئذ ترجع المناقشة لفظية وقد اشتهر
سهولة أمرها ثم لا ينبغي ان المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة
اعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذى السبب كالتجسس في المثال أي عن الاعتبار والحجية

كوجوب صوم رجب
حجة جزمنا (و) استصحاب
(العموم أو النص الى ورود
المغير) من مخصص أو ناسخ
حجة جزمنا فيعمل به الى
وروده وتقدم ان ابن سريج
خالف في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص
(و) استصحاب (مادل الشرح
على ثبوته لوجود سببه)
كثبوت المالك بالشرع (حجة
مطابقا قيل) حجة (في الدفع)
به عما ثبت (دون الرفع) به
لما ثبت كاستصحاب حياة
المفقود قبل الحكم بوثقه
فانه دافع للارث منه وليس
برافع لعدم ارثه من غيره
للسك في حياته فلا يثبت
استصحابها له ما سكا جديدا
اذا الاصل عدمه (وقيل)
حجة (بشرط أن لا يعارضه
ظاهر مطلقا وقيل ظاهر
غالب قيل مطلقا وقيل
ذو سبب) فان عارضه
ظاهر مطلقا أو بشرط على
الخلاف قدم الظاهر عليه
وهو المراد جرح من قولي
الشافعي في تعارض الاصل
والظاهر والتقييد بذى
السبب (ليخرج بول وقع
في ماء كثير فوجد متغيرا
واحتمل كون التغير به)

أو يخرج تحيس البول الذي هو ظاهر غالب ذو سبب أي عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضته اذ لا معنى لخروج نفس البول سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر الغالب اذ ليس البول استصحابا ولا ذوا سبب بل ذوا سبب هو التحيس كما لا يخفى وكذا المعنى في قول شيخنا لدخول غير ذي السبب أي لدخول الاستصحاب في حالة معارضة غير ذي السبب أي في الاستصحاب الذي هو حجة أو في الاعتبار والجملة أو لدخول غير ذي السبب في عدم المعارضة أو في الظاهر غير المارض اذ لا معنى لدخول نفس غير ذي السبب في الاستصحاب اذ ليس استصحابا أو في الظاهر الغالب في الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير مارض فتأمل وبما تقر بظهور وجه قول شيخنا الشهاب لو قال يخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى انتهى وذلك لان التاميل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أي استصحاب طهارة ماء الى آخره فتأمل (قوله عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة) أقول قد يتوقف في غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره به وقد يمنع غلبة تغيره به فليتأمل (قوله والحق التفصيل أي سقوط الاصل الى آخره) فيه أمران الاول ان هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الاصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح الى الاول بقوله كما تقدم الى آخره والى الثاني بقوله تقدمت على الطهارة الى آخره ومن هنا ظهر نكتة قوله كما تقدم الى آخره فهي التوطئة للتفصيل لانه مقابل لذلك فكان المصنف قال الحق في مسألة البول أن لا يحتج بالاستصحاب مطاوعا ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو في حال والثاني انه خلاف ما في فروع الشافعية فانهم انما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله ولو كان يمكن حمل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بان يراد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أي ان قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بان رآه عقب الوقوع متغيرا أو بعد العلم بذلك من وقوعها بان غاب عنه زمنا بعد الوقوع ثم رآه متغيرا (قوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه) قال شيخنا العلامة المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقص المجمع فيه على البقاء انتهى (وأقول) قد أشار الشارح في قوله أي اذا أجمع على حكم الى آخره الى أن حال الاجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم فحال الاجماع في المثال كون النجس في البدن وعدم بروزه الى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء ومعلوم مما تقدم ان المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف أي حكم حال الاجماع أي الحكم الذي وقع الاجماع عليه في الحال المخصوصة وحينئذ فقوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه قد أشار فيه بقوله قبل الخروج الى حال الاجماع وبلغت مامع بيانه المذكور الى الحكم المستصحب ولا يخفى مع أدنى تأمل ان في هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين ان يجعل المستصحب عدم النقص أو بقاء الوضوء لانهم مائة في واحد وكأنه انما عبر ببقائه لانه الانسب بحال عدم الخروج اذ لم يحدث فيه ما يمكن ان يسند اليه النقص حتى يتقوا واللائق والمعتمد أنه انما يتقوا النقص عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضا فانه لا وجه لقولنا لا ينتقض الوضوء قبل خروج النجس بخلاف قوائم الوضوء باق أي عدم ما يمكن معه النقص والذي يترامى من قول الشيخ من عدم النقص المجمع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقص هو

وكونه بغيره مما لا يضر
كطول المكث فان
استصحاب طهارته الاصل
عارضه نجاسته الظاهرة
الغالبة ذات السبب فقد تمت
على الطهارة على قول
اعتبار الظاهر كما تقدم
الطهارة على قول اعتبار
الاصل (والحق) التفصيل
أي (سقوط الاصل ان قرب
العهد) بعدم تغيره (واعتماد
ان بعد) العهد بعدم تغيره
(ولا يحتج باستصحاب حال
الاجماع في محل الخلاف)
أي اذا أجمع على حكم في حال
واختلف فيه في حال أخرى
فلا يحتج باستصحاب ذلك
الحال في هذه (خلافا للعزني
والصيرفي وابن مريج
والآمدي) في قولهم يحتج
بذلك مثاله الخارج النجس
من غير السيلاب لا ينتقض
الوضوء عندنا استصحابا لما
قبل الخروج من بقائه المجمع
عليه

حال الاجماع وبقائه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له لانه ان اراد بالبقاء بقاء عدم النقض فان
 اراد بقاءه قبل الخروج صار ذكر البقاء مستدركا اذ يكفي ان يقال من عدم النقض المجمع عليه
 وان اراد بقاءه حال الخروج فليس يصحح اذ ليس مجمعا عليه حيث ان اراد بالبقاء بقاء الوضوء
 ففساده واضح لانه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء اجمعوا فيه على بقاء الوضوء ولا معنى له وعند
 ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم انه المطابق لما تقدم وكذا يظهر سقوط
 اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال قوله استصحابا لما قبل الخروج أى لحال الاجماع قبل الخروج
 وهى الحال التى وقع فيها الاجماع فتستصحب عندهم ويحتاج بها فى حال الخروج هكذا افهم
 واما جعل الشارح من بقاءه بيانا لحال الاجماع كما ترى فغير ظاهر ولو اسقطه لكان فى الكلام
 غنى عنه انتهى ووجه سقوطه انه توهم ان قول الشارح من بقاءه بيان لحال الاجماع وليس كذلك
 بل هو بيان لحكم تلك الحال اذ هو بيان لما الواقعة على الحكم وأما الحال فهى المعبر عنها بقوله
 قبل الخروج وعبارته كالمرحلة به - اذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضى منه العجب وان
 المستصحب حال الاجماع وليس كذلك فانه لا معنى لاستصحاب حاله فان حاله هو عدم الخروج
 كما فسرناها هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام مانعه قوله فى محل الخلاف أى فى حال محله قوله
 أى اذا اجمع على حكم كعدم تأثير الدم فى الوضوء قوله فى حاله هى استقرار الدم فى الجوف قوله
 فى حال أخرى هى حالة بروزه اه - ولا معنى لاستصحاب عدم الخروج فى حال الخروج اذ
 الاستصحاب ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الاول كما تقدم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج
 فى حال الخروج وانما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتمامه ل ذلك لتعلم ان أمره
 بقوله هكذا افهم مما لا يصح امثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام ان المستصحب
 الحكم حيث قال قوله باستصحاب تلك الحال أى حكمها وقوله فى هذه أى فى حكمها اه
 لكن قوله الثانى أى فى حكمها ممنوع لان حكم الحال الاول يستصحب فى الحال الثانى
 لا فى حكمها كما هو ظاهر (فان قلت) اراد بالحال فى قوله فيستصحب عندهم الحكم نفسه
 لا محل الحكم او اراد به محل الحكم على حذف المضاف أى حكم حال الاجماع (قلت)
 هو ممكن وان كان فى غاية البعد خصوصا وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم (قوله)
 فمعرفة مما ذكر الى آخره) قال شيخنا الشهاب أى حيث لم يسبق للحنفية خلافا فيما مر لا يقال
 الحنفية ليس لهم فى المتن ذكر خطأ الا لانقول قوله هنا فمعرفة ان الاستصحاب معناه كما قال
 الشارح الذى قلناه دون الحنفية لانه اذا اطلق عند الأصوليين ينصرف الى ذلك ولما
 لم يسبق فيما مر خلافا عن الحنفية علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذکور هنا آخر
 اذ لم يبق غيره اه (وأقول) يحتمل انه اراد بقوله علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذکور
 هنا آخر ان قول المصنف ثبوت أمر الى آخره اشارة الى معنى آخر مغاير للاقسام السابقة
 وهو محل النزاع بيننا وبينهم ويحتمل انه اراد بذلك ان قول المصنف المذکور اشارة الى القسم
 الاخير وانه محل الخلاف بيننا وبينهم ويؤيد الاول قوله ولما لم يسبق فيما مر خلافا بيننا وبين
 الحنفية وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة
 فى الكلام على قول المصنف قال علماءنا الى آخره فراجع بل الصواب فى توجيه معرفة ذلك

(معرفة) مما ذكر (أن
 الاستصحاب) الذى قلناه
 دون الحنفية وينصرف
 اليه الاسم

مما ذكر انه لما عزا حجية الاستصحاب في الاقسام الثلاثة الى علم انتفاع اشتمار مخالفة
المنفعة لهم في حجية الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو
ما ذكره بقوله ثبوت أمر الخ (قوله ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة الاحسن ان يقول
اثبات أمر لان الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه اه وأقول
فيحمل الثبوت على انه مصدر بمعنى الاثبات أو يجعل على حذف المضاف أي اعتقاد ثبوت وهو
المراد بالاثبات كما لا يخفى وحينئذ فكونه فعلا كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الادراك المنه انه
من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الاتفعال كما تقر في محله (قوله لو لم يكن الثابت اليوم
ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة هذا التركيب فاسد لا اتحادا لمقدم والمتالي
الى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه (وأقول) يمكن أن يجاب عنه أيضا بان مفهوم المقدم انتفاء
كون الثابت اليوم ثابتا أمس ومفهوم التالي كون الثابت اليوم غير الثابت أمس وهذا ان
المفهومان متغايران وليكنهما متلازمان فليتأمل (قوله فيبقى باستصحاب أمر الخ) قال
شيخنا العلامة فيه نظر لا يخفى على المتأمل كيف بقضى بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقدان
ما يصلح للتغيير وهو هنا موجود وهو وبود الميكال المشاهد في الحال انتهى وهو نظر قوي ما زال
يجري في البال واجل المصنف أشار الى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله قد يقال اذ هو من صيغ
الضعف عند المحققين وقد سبق الشيخ الى هذا النظر المكوارني حيث قال في شرح كلام
المصنف مانعه وقد يقال في الاستدلال بالقلب لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير
ثابت في الامس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه واذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوت اليوم
استصحابا لعدم وائس كذلك لانه ثابت الآن فيلزم ثبوت أمس ويرد المنع على مقدمتين منه
فيقال قولك يلزم من عدم ثبوت أمس عدم ثبوت اليوم ممنوع اذ لا قرص انه ثابت اليوم
وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوت أمس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوت أمس وعدم ثبوت
فيه لا يقدح الا باستصحاب ذلك لعدم وقد علمت دفعه انتهى بحجج ورفه من النسخة الواقعة على
(قوله مسألة لا يطالب النافي بالدليل ان ادعى علم ضروريا الى آخره) فيه أمران الاول ان
مناسبة هذه المسألة لمسألة الاستصحاب ظاهر لانها متعلقة بالنسبة الذي يصح استصحابه
والثاني ان الكوارني قال في شرح هذا الكلام مانعه أقول النافي للشيء الذي علم انتفاؤه
لكل أحد بالضرورة بان علم ذلك حسا أو اثرافلا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك
الانتفاء ضروريا يطالب بالبيان لانه يدعى أمر غير مسلم عند الخصم فلا بد من اثباته وعلى عبارة
المصنف مواخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لان دعوى الضرورة في
محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تدفع المواخذة انتهى (وأقول) قال السيف الامدي في احكامه
مانعه اختلفوا في ان النافي هل عليه دليل أم لا منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من
القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضوعين ومنهم من أوجبه
في القضايا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان النافي اما ان يكون نافيا
بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعي العلم أو الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب
بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه اني استأجد الماء ولا يجوز عا ولا حرا

(ثبوت أمر في الزمن) الثاني
لثبوت في الاول افسدان
ما يصلح للتغيير من الاول
الى الثاني فلا زكاة عندنا فيها
حال عليه الحول من عشر بن
دينارا ناقصة ترويح رواج
الكاملة بالاستصحاب
(أما ثبوت) أي الأمر في
الاول لثبوت في الثاني
فقد لوب أي فاستصحاب
مقد لوب كأن يقال في
الميكال الموجد الآن كان
على عهد صلى الله عليه
وسلم باستصحاب الحال في
الماضي (وقد يقال فيه) أي في
الاستصحاب المقلوب ليظهر
الاستدلال به (لو لم يكن
الثابت اليوم ثابتا أمس
لكان غير ثابت) أمس اذ
لا واسطة بين الثبوت
وعدمه (فيبقى باستصحاب
أمر) الخالي عن الثبوت
فيه (بانه الآن غير ثابت
وايس كذلك) لانه مفروض
الثبوت الآن (فدل)
ذلك (على أنه ثابت) أمس
أيضا ويوجد في بعض النسخ
بعد انه الآن وهو مفسد
وايسر في نسخة المصنف
(مسألة لا يطالب النافي
للشيء بالدليل) على انتفائه
(ان ادعى علما ضروريا)
بانتفائه

ولا بردا الى غير ذلك وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفي ما تنفاه ضرورة أولا بطريق
الضرورة فان كان الاقل فلا دليل عليه أيضا لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب
بالدليل عليه أيضا وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضا فانه ما ادعى
حصوله له عن نظرو ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر
غير مدعى له وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة الى ان أورد سوء الابصار وعددها منها
من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال هل يلزمه اقامة الدليل على ما تنفاه أم لا
ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نائبا في قضية غير ضرورة فقد
سلمت محل النزاع ثم أجاب بان النفي في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفي بظهوره
عن ذكره ثم بينه في الصورتين المذكورتين بالبقاء على النفي الاصل واستصحاب الحال مع
عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال اه ولا يخفى
ان قضية تعليه له السابق بقوله لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة الخ ان المتيقن كالنافي
في ذلك لكن قضية كلام أبي المظفر الاتي خلافا وفيه نظر وقال الامام أبو المظفر السمعاني
في قواطعهم... انه النافي للحكم يجب عليه الدليل مثل المتيقن وقال أصحاب الظاهر لا دليل
عليه الى أن قال وأما دليلنا فهو ان النفي لكون الشيء حلالا أو حراما حكم من أحكام الدين
كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بدليلها وكل من ادعى في شيء من الاشياء حكم من اثبات
أو نفي فعليه اقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل ها توبرهانكم ان كنتم صادقين ثم الدليل
على ما قلنا من جهة التحقيق هو ان النافي فيما تنفاه لا يخلو من أحد أمرين اما ان يدعى العلم
بنفي ما تنفاه أو لا يدعى العلم باتفاقه بل انما يخبر عن جهله بذلك وشك فيه فان كان يخبر عن جهله
وشك فالدليل عنه ساقط لان أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك
ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهلت أو شككت ولورام المدعي لذلك اقامة دليل لم يمكنه ذلك
وان كان النافي يدعى العلم بصحة ما تنفاه فيقال من أين علمت نفي ما تنفيه اباضطرارا واستدلال
ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركا في ذلك وان قال بدليل سئل عن ذلك هل
هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وان قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل
يقينه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة الا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل الى أن قال
قالوا على هذا ان النافي متمسك بالعدم والعدم غير محتاج الى الدليل فان الشيء الذي هو دليل
يحتاج الى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو ان النافي يدعى العلم باتفاق الشيء
ودعوى العلم باتفاق الشيء لا يجوز أن يكون الا عن دليل الى أن قال وأما في مسئلتنا فصورة
الخلاف في موضع يقطع بالنفي ولا يجوز أن يقطع بالنفي الا عن دليل يقتضيه ويوجبها فان قيل
اليس لو نفي صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قلنا لا بد في تقييم من دليل يقينه عليه وهو أن يقول
ان الله تعالى لا يعبد خلقه بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا من جهة الدليل ولما لم نجد
ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على انه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس
على النافي دليل أقلت هذا بدليل أو بغير دليل فان قال قلنا بدليل فقد اعترف أن النافي عليه
الدليل وان قال قلنا لا دليل يقال لزمك نقصك (٣) على بقولنا ان النفي حجة ما يعتقده من هذا

القول واتمسك بان الثاني لا دليل عليه وهذا فصل منه مدعى اظهار المناقضة عليهم في سوالهم انتهى فانت ترى هذين الامامين الجليلين المجمع على امامتهم ما وجلالاتهم ما وانهم من الائمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بان الكلام في دعوى ضرورة لم يوصل غير ذلك المدعى الا ترى الى ترديد الاول في دعوى مدعى الضرورة بين كونه صادقا وغير صادق بقوله لانه ان كان صادقا فالخ والى قوله ويكفي المانع الخ فان ذلك نصريح بما ذكرنا اذ لا يتصور ذلك في ضرورة حاصلة غيره اذ لا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر والى قول الثاني ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا لشاركتنا في ذلك فانه نص قاطع فيما ذكرنا حينئذ بسقط ما زعمه الكوراني من تصوير المسئلة بما اذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه الثاني معلوما لكل أحد بالضرورة وبتعيين تصويرها بما اذا لم يكن كذلك اذ هو الموافق لكلام الائمة الذين اهاوا كيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن للتقيد بالضرورة معنى لظهور أنها اذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر ايضا لا يكون لطلب الدليل منه معنى (فان قلت) لكن يشكل تصويرها بما ذكرناه اذ كيف ينقض كلامه مع خصمه ونسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة ومن تأمل كلام ائمة الآداب ونظري في تصرفات الائمة ومناظراتهم علم ان مجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا بتعيين تسليمه وليس الكلام في ثبوت النفي في حق الثاني دون غيره والا فلا وجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصور حينئذ طلب مطلقا (قلت) لا اشكال والكلام في مقامين الاول مجرد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا والثاني عدم التعرض لما استدله من الضرورة التي ادعاها بمنع أو غيره وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمنع وغيره كما يدل عليه بل صرح به قول الاحكام السابق ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعى له اه فانه كما ترى مصرح بانه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وانه حينئذ يتقطع لانه لا يقدر على اثباتها ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لانه غير نظري في زعمه وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام ائمة الآداب ونصرفات الائمة ومناظراتهم وعلى هذا فلا مؤاخذه في عبارة المصنف كغيرها خلافا لما توهمه الكوراني اذ ليس كلامهم الا في المقام الاول ولا اشكال فيه وانما جاء الاشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الائمة على ما يناقيه من غير أن يعين في التأمل فيه (قوله لانه لعدم انه صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور الاول ان قضية قوله لانه لعدم انه غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الاحكام السابق لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا الخ مصرح بخلافه ويمكن أن يجاب بان ما ذكره الشارح علتان احدهما قاصرة وهي قوله لعدم انه والاخرى شاملة وهي قوله والضروري الخ والثاني أن قوله والضروري لا يشتبه عليه منع ظاهر من تتبع كلام الائمة علم منه هذا المنع وان الضروري قد يشتبه ومن ذلك قول السيد في المرصد الثالث في أقسام العلم من شرح المواقف في الكلام على شبهة كبرى البديهيات مانصه وجوابها أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال الى أن قال وان سلم ذلك فالجواب

لانه لعدم انه صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (والا) أي والابديع علم ضروريا بان ادعى علم نظريا أو ظاهريا انتفائه (فيطالب به) أي بدليل انتفائه (على الاصح) لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليلا لينظر فيه

قد يتطرق اليه الاشتباه لخلال في تجرب يد طرفيه وتعلقها على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما
 اهـ واذا كان هذا حال البديهي الاخص من الضروري فكيف بالضروري اللهم الا أن يجاب
 بان المراد أن الضروري لا يشبه غالبا أو من شأنه أن لا يشبه فليست أمـ * والثالث أن قوله حتى
 يطلب بالدليل عليه قال شيخنا الشهاب فيه اشعار بان الضروري له دليل وفيه نظر فانه الحاصل
 من غير نظر واستدلال انتهى وجوابه أما أولا فبان قوله حتى بطالب الخ في حيز النفي وكانه قيل
 لا يحصل فيه اشتباه فطالب للدليل أي لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل
 عليه لانه انما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك وأما ثانيا فبان الضروري قد يحصل
 بالنظر خلفه فيه كما حرره شيخنا الشريف في كتبه نقلا عن المولى الدواني والله أعلم * والرابع
 أن كلا من تعليل الشارح وتعليل الآمدي يقتضي عدم الفرق بين الثاني والثالث مع انهم
 قيدوا بالثاني بل كلام القواطع السابق صريح في الفرق بينهما ما وان المتيقن مطالب بالدليل
 قطعا وان الاختلاف انما هو في الثاني ألا ترى الى قوله الثاني يجب عليه الدليل كالمتيقن وقال
 أصحاب الظاهر لا دليل عليه الخ وقد يفرق بينهما حيث احتاج المتيقن قطعا الى الدليل مطلقا
 دون الثاني على قول اذا ادعى علما ضروريا بان الثاني موافق لاصل عدم مع تقوى جانبه
 بدعوى الضرورة بخلاف المتيقن (قوله ويجب الاخذ باقل المقول) فيه أمور الاول ان وجه
 ذكره في هذه المسئلة ان الاخذ باقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما يأتي لثبوت النسق
 بالاصل في بعض أقواله * والثاني ان هذه المسئلة أعني الاخذ باقل مبنية على قاعدة ثنتين احدهما
 الاجماع فان الامة اجعت على الاقل والثانية البراءة الاصلية فانها تفيد عدم الوجوب في الكل
 ترك العمل به في الاقل للاجماع فبقى ما عداه على أصله اذا فرض انه لم يقم عند الاخذ باقل
 دليل على الاكثر فعلم أن الاخذ باقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع خلافا لمن اخطأ به وذلك
 للشافعي لان الجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا
 اجماع فيه * والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعي بالاقول بان الذي ينبغي هو الاخذ بالاكثر
 اتفق المكلف ان لا يصح له عمدا وجب عليه وأجاب البيضاوي بان ذلك انما يتبعه حيث يتقنا
 شغل الذمة والزائد هنا على الاقل لم يتحقق اشغال الذمة به * والرابع أن الاخذ باقل انما هو لانه
 المتفق عليه فلا يشكلك عليه اشتراط الشافعي أربعين في الجمعة وسبعين في غسالات الكلب مع
 اكتفاء غيره باقل من ذلك فيهما لان الاكثر هنا هو المتفق على اجزائه فان قيل قضية ذلك اشتراطه
 خمسين في الجمعة لان بعضهم اشتراطها فيه أجيب بانه وضع الدليل الثاني للخمسين فلم يراع القول
 بان اشتراطها (قوله أقر به الثالث) أي لان الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه
 فصورة المسئلة انه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخف وأثقل ولم يقم دليل على
 خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أو
 تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الاخف عند الاول وعلى الاثقل
 عند الثاني (قوله ومنهم من انبته) من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعيا الى اتباع
 شرعه لجميع المكلفين وهو صلى الله عليه وسلم من جملة المكلفين فيدخل في عموم دعوة من قبله
 وأجيب بمنع عموم دعوة من قبله سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة اليه بطريق توجب العلم

(ويجب الاخذ باقل المقول
 وقد مر) في الاجماع حيث
 قيل فيه وان التمسك باقل
 ما قيل حق (وهل يجب)
 الاخذ (بالاخف) في شيء
 اقوله تعالى يريد الله بكم
 اليسر (أو الاثقل) فيه لانه
 أكثر قوابل أحوط (أولا
 يجب شيء) منهما بل يجوز
 كل منهما لان الاصل عدم
 الوجوب هذه (أقوال)
 أقر بها الثالث * (مسئلة
 اختلافوا) أي العلماء (هل
 كان المصطفى صلى الله عليه
 وسلم متعبدا) بفتح الباء كما
 ضبطه المصنف أي مكلفا
 (قبل النبوة بشرع) فنهى
 من نفي ذلك ومنهم من انبته

أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع
 المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث
 نبيا عليه أفضل الصلاة والسلام ثم هذا الاستدلال من المذهب يقتضي أنه من أحدهما جريان
 هذا الخلاف في غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضي الله عنه ولكل واحد من
 الانبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم ثم رأيت قول الاحكام اختلفوا في أن النبي
 عليه السلام وأمنه هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ اه وبه يتضح ما سبأني عن شرح
 المنهاج والثاني انتفاء الفترة اعموم شرع كل نبى لمن بعده الا أن تصور الفترة بمن لم يبلغه دعوة نبي
 أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها وبما تقرّر بظهور أن حكم الفترة لا يتقدم لمن لم يتعلق به شرع
 سابق بل يثبت أيضا في حق من يتعلق به ذلك امكن تعذر عليه العلم بتفاصيله في تأمل (قوله بتعيين
 من نسب اليه) قال شيخنا الشهاب هو توطئة لقوله فقبل نوح الخ وأولى من ذلك أن يقدر
 مضاف في عبارة المتن قبل الانبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كان
 يقال هو شرع نوح الخ ويكون قول المتن الا ترى وقيل ما ثبت عطف على المضاف المقدر
 المذكور وأما على ما سلكه الشارح فقتضاه أنه معطوف على نوح وهو فاسد فيحتاج الحال الى
 تقدير ما يصح المعنى وفي ذلك تكلف ونسبت والذي أشرنا اليه هو مراد المصنف بالرب
 وفيه غنى عن ذلك كله اه (وأقول) لا ينبغي على من تأمل ان قول الشارح في تعيين ذلك الشرع
 بتعيين من نسب اليه لا ينافي تقدير المضاف الى نوح وبما عطف عليه لان حاصل هذا ان تعيين
 ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب اليه فيحتاج في تعيين الشرع الى تعيين المنسوب اليه وهذا
 لا ينافي أن التقدير قبل هو شرع نوح لان فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه
 السلام بل كون اختلاف المذهب في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا يناسبه
 الاتقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره فالجزم بان ما سلكه الشارح مقابل التقدير
 المضاف ليس في محله ولو سلم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أى وقيل
 صاحب ما ثبت انه شرع ولا نشئت في هذا لانه ان أراد بالتشيت كون المعطوف من غير جنس
 المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير وان اراد به أن المعطوف مضاف محذوف
 والمعطوف عليه مذكور فلهذا ليس بتشيت والالزم التشيت على ما اختاره وادعى مخالفة
 كلام المصنف له وهو الوجه الاول وان اراد به شيئا آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال
 ما بيناه فقام له (قوله وقيل ما ثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ما ثبت انه شرع لنبي اه ثم هل
 المراد انه تعبد بشرع معين عنده امكن لم يعين لنا أو ان أى شرع ثبت كان متعديا به وعلى هذا
 فالثبت عنده شرعان مثلا واختلاف الحكم هل يتخير وكيف الحال فيه نظر (قوله وقيل تعبد
 بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعديده قبل النبوة) قال الكمال في قوله استصحابا تنبيه
 على تضرع هذا القول على القول بأنه كان قبل النبوة متعديا بما ثبت انه شرع من غير تعيين
 انبياء على معنى انه موافق لاتابع وهذا هو مختار ابن الحاجب اه وفيه أمور الاول أن في قوله
 بما ثبت أنه شرع من غير تعيين نبي نظرا ظاهرا يراى الظاهر انه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك
 بل يشمل المعين على القول به فالوجه أن المراد استصحاب ما كان متعديا به من معين أو غيره

(واختلاف المذهب) في تعيين
 ذلك الشرع بتعيين من
 نسب اليه (وقيل) هو
 (نوح و) قبل (ابراهيم و) قبل
 (موسى و) قبل (عيسى
 و) قبل (ما ثبت انه شرع)
 من غير تعيين انبياء هذه
 (أقوال) مرجعها التاريخ
 (والختار) كما قاله كثير (الوقف
 بتأصيله) عن التقي والاثبات
 (وتقريبا) على الاثبات عن
 تعيين قول من أقواله
 (و) الختار (بعد النبوة
 المنع) من تعديده بشرع من
 قبله لان لا شرعاً يخصه وقيل
 تعبد بما لم ينسخ من شرع
 من قبله استصحابا لتعديده
 قبل النبوة (مسئلة حكم
 المنافع والمضار قبل
 الشرع) أى البعثة (مت) في
 أوائل الكتاب حيث قيل
 ولا حكم قبل الشرع بل
 الامر موقوف الى وروده

(وبعد الصبح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل) قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن الا بالحنان وقال صلى الله عليه وسلم فمأواهم ارض ما جبهه وغيره لا ضرر ١٩٣ ولا ضرر اراى في ديننا اى لا يجوز ذلك

(قال الشيخ الامام) والد المصنف (الأموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (اقوله) صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم (عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل في الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحل (مسألة) الاستحسان قال به أبو حنيفة وأئسره الباقر (من العلماء منهم الحنابلة) خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل يتقدم في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وردقانه) أى الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (معتبر) ولا يضر قصور عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس الى) قياس (أقوى) منه (ولا خلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا (أو) بعدول (عن الدليل الى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن

ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بأنه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبدته على ما كان مالم يظهر معارض له وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبد به الخلاف الذي ذكره المصنف ثم رأيت المصنف في شرح المنهاج قال وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبد أى مأورا بالاعتباس من كتبهم كما أشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب الى أن قال ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فالأختلاف السابق في البحث الاول انه هل شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جارهنا بعينه ثم قال الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام الاول مالم يعلمه الا من كتبهم ونقل احبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا الثاني ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعا لهم وأمرنا في شرعنا بمثل كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقام دليل الشرع على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شرعنا فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اه وما ذكره في الامر الاول يرد عليه ما نقله أولا عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الاحكام ما يوافقهم والثاني أن قوله على معنى أنه موافق لاتابع لم يتعرض لانه فيما قبل البعثة فهل ذلك لانه يفرق بينهما أولا فيه نظر والفرق محتمل لانه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة اذ لا شرع له حينئذ فلا بعد في التبعية ويؤيدها أو يصرح بما ذكرنا في قوله السابق ومنهم من أثبت انه من أدلة المتيقنين * والثالث أنه قد ينظر في قوله على معنى أنه موافق لاتابع وان سبقه اليه غير ما كان كونه تابعا هو قضية الاستصحاب المذكور ثم رأيت أن القاضي أبابكر قال في التقریب ليس بتحقيق الخلاف أن يقول المخالف انه قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل شرع من تقدم لان أحد الايسر هذا فان كان هذا هو قول المخالفين وانه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا في المعنى وانما الخلاف في أنه هل لزمه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة العمل بشريعة من قبله على وجه الاتباع لاني قبله وفرض لزوم طاعته قال القاضي أبوبكر هذا هو الباطل الذي تنكره اه (قوله وبعد الصبح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل) أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة اذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها الا بورد الشرع بعدها وعدم ورود قبلها لان العقل لا يدرك الاحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فإى شئ لم يرد حكمه بعد البعثة بكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة الا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر الى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا البناء لم ندر أنه ابن ما كوله أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل ام لا بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تحريمهما على خلاف لصحاحنا أن الاشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الاباحة أو الحكم فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك حلالا اه فلا يرد عليه أن تنى الحكم انما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لان الفرض أنه لم يرد فيه ما شئ فها كما قبل البعثة فليتنامل (قوله قال الشيخ الامام الأموالنا) اقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام فيه أحران * الاول قال الكوراني وانما صدر

المسكت وقدر الماء والابرة فانه معتمد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدومه (وردقانه ان ثبت انها) أى العادة (حق) لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده

من غير انكار منه ولا من الائمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعاً (والا) اي وان لم يثبت حقيقتها (ردت)
 قطعاً فلم يتحقق معنى الاستحسان مما ١٩٤ ذكر يصلح محلاً للنزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه

فمن قال به فقد شرع) بتشديد
 الراي كما قال الشافعي رضي الله
 تعالى عنه من استحسان فقد
 شرع أي وضع شرعاً من
 قبيل نفسه وليس له ذلك
 (اما استحسان الشافعي
 التحليف على المصحف والخط
 في الكتاب) لبعض من عوضها
 (ونحوهما) كاستحسانه في
 المتعة ثلاثين درهماً (فليس
 منه) أي ليس من الاستحسان
 المختلف فيه ان تحقق وانما
 قال ذلك لما خذف فقهية
 مبينة في محالها (مسئلة
 قول الصحابي) المجتهد (على
 صحابي غير حجة وفاقاً وكذا
 على غيره) كالتابعي لان قول
 المجتهد ليس بحجة في نفسه
 (قال الشيخ الامام) والد
 المصنف كالامام الرازي في
 باب الاخبار من الحصول
 (الافي) الحكم (التعبدى)
 فتوله فيه حجة انظروا ان
 مستنده فيه التوقيف من
 النبي صلى الله عليه وسلم كما
 قال الشافعي رضي الله عنه
 روى عن علي رضي الله عنه
 أنه صلى في ليلة ست ركعات
 في كل ركعة ست سجودات
 ولو ثبت ذلك عن علي قلت
 به لانه لا مجال للقياس فيه
 فالظاهر انه فعله توقيفاً
 (وفي تقليده) أي الصحابي
 أي تقليد غيره له بناء على عدم

منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أي لانه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدلال به
 عليه لان محله انما هو في شيء لم يرد به نص من الشارع فان الاصل فيه ذلك وأما اذا عارضه نص فلا
 كلام الا ترى الى حديث معاذ حين قال انما لو اخذون بما تكلم به ألسنتنا فقال نكلك أمك
 وهل يكب الناس في النار الا حصائدهم فان معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على
 العموم اه (وأقول) ان أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطابقاً فهو غير صحيح ضرورة أنهم
 استدلو على كل من شق المسئلة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح ومنها في الثاني قوله تعالى
 قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده وقد أطنب الصفي الهندي وغيره في تقريره أدلة الشققين
 بما ذكره غيره من أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعة وان أراد أنه ما لم يرد فيه نص بخصوصه
 كما في الحديث الذي استدلى به الشيخ الامام فان أراد أن الاصوليين صرحوا بذلك أعني بان محله
 ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لاستدلاله عليه الا مجرد التخييل القاسد والتوهم
 السكاسد وهذه كتب الاصوليين مبسوطاتها ومختصراتها من جودة تعليمك به التعلّم خلوها عن
 التصريح بذلك ولولا هز يد الاطالة من غير كبير فائدة نقات من عبارات المكثرين المستوعبين
 منهم ما فيه الشفاء لذلك وان أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكر لكن ينبغي أن يكون مرادهم
 فهم ذاهوعين ما صنعه الشيخ الامام من انه ينبغي استثناء أموال النائم أطلاقهم المنافع لورود
 النص فيها بخصوصها غاية ما في الباب انه يلزم الشيخ الامام ان يستثنى أيضاً من المضار الدماء
 والاعراض للنص عليها أيضاً في نفس حديث الاموال الذي استدلى به ولا شك أنه يلتزم
 ذلك فالحكم بذهول الشيخ الامام عن محل النزاع مع اطلاق عباراتهم وعدم تصريحهم منهم
 بقصود محل النزاع بما ذكر من الجراف الصريح * والتمور القبيح * والثاني أو رد المحشيان ان
 تحريم الاموال عارض فلا يخرجها عن أصلها والا فلا يختص بأموال النابل دماً وتوا واعراضنا
 وغيرهما كذلك فينبغي استثناءها من المضار اذ قد تعرض لها ما يجوزها ويمكن أن يجاب بان
 الشيخ الامام يمنع أن اصل الاموال باعتبار ارضائها البناء الحبل بل الحرمة للحديث واما
 ما الزموه فلا مانع له من التزامه (قوله قال الشيخ الامام الافي التعبدى) قال الكوراني وهذا
 في الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه وما لا مجال للراي فيه هو في
 المعنى حديث مرفوع اه (وأقول) ان أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع
 وان كلام الشيخ الامام محمول على التنبيه على المقصود وإيضاح محل النزاع ودفع ما توهم من
 اطلاقه تمسكاً بطلاق عباراتهم فلا بأس به وان أراد بذلك الاعتراض فهو نعتب ببارد
 وسنصف كاسد أما اولاً فلان الاصوليين لم يصرحوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدى
 واحتملت عباراتهم اطلاقه وان كان التقييد متجهاً وذكركم من أئمة الحديث ما يوافقهم حيث
 جعلوا قوله في التعبدى من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدى من كلام
 الاصوليين اقادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من اطلاقهم فيه فكيف مع ذلك
 يتوجه هذا الاعتراض وأما ثانياً فلان في كلام الاصوليين ما يصرح بنبوت الخلاف في قوله
 في التعبدى أيضاً وحينئذ فلا اشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج اليه قال
 الصفي الهندي في نهايته اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من

حجة قوله (قولان) المحققون كما قال امام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بذهبهم اذ لم يدون)
 بخلاف مذهب كل من الأئمة الاربعة لانه نقص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى

يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فان اختلف الصحابي في مسئلة (فكذلك) قولهما فيرجح أحدهما يرجح (وقيل) قوله حجة (دونه) أي دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض ١٩٥ (وفي تخصيصه العموم) على هذا (قولان)

الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم (وقيل) قوله حجة (ان) (انتشر) من غير ظهور مخالف له (وقيل) قوله حجة ان خالف القياس) لانه لا يخالفه الا لدليل غير بخلاف ما اذا وافقه لاحتمال ان يكون عنه فهو الحجة لا القول (وقيل) قوله حجة ان انضم اليه قياس تقريب كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البرائة من كل عيب ان البائع يبرأه مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره قال الشافعي رضي الله عنه لانه يغتذى بالصحة والسقم أي في حالتهمما وتحول طبائعه وقلمايخصا لو من عيب ظاهر أو خفي بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفي لا يعلم بشرطه البرائة المحتاج هو اليه لينق باستقرار العقد فهذا قياس تقريب قريب قول عثمان الخائف لقياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شيء للجهل بالبرائة منه (وقيل قول الشيخين) أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (فقط) أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما الحديث اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر حسنة

التابعين ام لا وانما قلنا على من بعدهم لانه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقا ذهب الشافعي أخيرا واصحابه والاشاعرة والمعتزلة والامام أحمد بن حنبل في رواية والكرخي الى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب الامام مالك وأكثر الخنفية كالرازي والنووي والشافعي أولا والامام أحمد في رواية وجمع من اصحابه الى أنه حجة مطلقا يقدم على القياس ومنهم من فصل وذكر وافية أي التفصيل وجوها أحدها أنه حجة ان خالف القياس والافلا وثانيها أن قول أبي بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها أن قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا واحتج الاولون ثم قال واحتج الخصم بوجوه الى أن قال وسابعها أن الصحابي اذا قال قول لا يخالف القياس فلا يحمل له الا أنه اتبع الخبر اذا لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند اذ يصدق ذلك في دينه وعلمه وحديثه فيجب أن يكون حجة وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة مع انه ليس كذلك في الحقيقة سلمناه لكنه منتهى مذهب الشافعي ومن بعده فان جميع ما ذكره آت فيه بعينه وثامنها أن مذهبه لا يخالف ما ان يكون عن نقل أو اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان الثاني وجب أيضا أن يكون حجة لان اجتهاده راجع على اجتهاد من بعده لترجحه على من بعده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ومراعاة من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فوجب اتباعه وجوابه الظاهر انه ليس بناء على النقل والا لا ظهر كما هو دأبهم فيما ذهبوا اليه لاسيما مع وجود المخالف لهم ولان عدم اظهارهم ذلك كتم له وهو ممنهى عنه ومتوعد عليه قال عليه السلام من كتم علما نفعه ألجأه الله بلجام من نار وهو خلاف ظاهر حال الصحابي سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحديثه يلزم أن يكون عن اجتهاد ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الا بترجم احتمال اصابته وخطا الاخر وان كان الاخر مترجما عليه بامور في الجملة الخ اه فتأمل ما ذكره بقوله وسابعها الخ ثم بقوله وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة الخ ثم بقوله وثامنها الخ ثم بقوله وجوابه الى أن قال سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع انه ليس كذلك تجده صريحا وكأصريح في أنه لا فرق بين التعبدى وغيره خصوصا ما ذكره بقوله وثامنها الخ ثم بقوله سلمناه الخ فان حاصله كما ترى تسليم أن مذهب الصحابي عن نقل أي عن النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لا يكون حجة لجواز أن يكون مستنده فيه نصا ظنه دال عليه ولا يكون كذلك في الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدى وغيره مما لا بطرقه اشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم اعاقا مع ذهابه الى ذلك أن يذهب الى التقييد بغير التعبدى فان التعبدى ان لم يكن من جملة المراد به هذا الكلام كان مساويا له في هذا الحكم قطعا اذ لا ينتظم بينهما ما فرق لان غاية أمره ان الظاهر فيه أنه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد سمعت تصريحهم بان تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا يقتضي الحجة لما ذكره فثبت قطعا ان التعبدى داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الأصوليين وان محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيده بغيره بل لا يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال وجوابه المذكورين كما لا يخفى وعلى هذا فاستثناء الشيخ الامام التعبدى في غاية الاستقامة والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الأصوليين الى المخالفة فيه كما هو لازم

الترمذي (وقيل) قول (الخلفاء الاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم الحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي الخ صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم في الاجماع بيانه (وعن

الشافعي (الاعلماء) قال القفال وغيره لا لنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لانه لما آل الامر اليه خرج الى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة ١٩٦ كما فعل أبو بكر في مسئلة الجدة وعمر في مسئلة الطاعون فكان قول كل

منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي وقصة الجدة انما جاءت الى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها مال في كتاب الله تعالى شي وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ فارجعي حتى أسأل الناس فاخبره المغيرة ابن شعبه ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس فأنفذه أبو بكرهما رواه أبو داود وغيره وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج الى الشام فبلغه ان به وباء أي طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلقوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله تعالى عمر ثم انصرف رواه الشيخان (أما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فلدليل لا تقليدا) بان وفاق اجتهاده اجتهاده وقد قال

الاستدلال والجواب المذكورين فله در هذا الشارح الامام وامر الله ان ذلك كله في غاية الظهور والله تامل المنصف وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وانه لم يبين هذا الاعتراض على اساس بل على مجرد الهوس والهوس (قوله ومن مسأله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد ويجوز وهو اظهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أي الامور تعتبر بالمقصود ومنها ان خير الخيرة وان اثر افسر من كانت هجرته الحديث اه (وأقول) فيه نظر فليتأمل (قوله فان الشئ اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب لك ان نقول كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حسا اه (وأقول) اذا كان المراد عدم حصوله شرعا فلا اشكال فتأمل

* (الكتاب السادس في التعادل والتراجيح الخ) *

أقول افرد الاول لانه نوع واحد وجمع الثاني لانه أنواع (قوله أي تقابلهما) قال شيخنا الشهاب يشير الى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوي وانما يعبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما ينبغي عليه الشارح اه (وأقول) فيه تامل فليتأمل (قوله اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران * الاول ان اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لانفس الثبوت كما هو ظاهر فالمراد بجواز ثبوت مدلولاهما وثبوت مدلولاهما محال ومستلزم المحال محال أو المراد لجواز ذلك جواز وقوعهما أي لو أمكن وقوعه وعلى هذا فقوله يمتنع تعادل قاطعين معناه يمتنع وقوع ذلك فليتأمل * والثاني أنه قد يشكك الانسان في هذه الملازمة بالنسبة للتقليين بانه لا يلزم من دلالة ما ثبت مدلولاهما ولا جواز ثبوتيه اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالة ما لا تتوقف على ثبوت مدلولاهما ولا على جواز ثبوتيه فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولاهما ولا جواز ثبوتيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين ويدفع هذا التشكيك بما في شرح المواقف كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الامور العامة فانه ذكر شروط افادة النقليات اليقين وذكروا أن ينضم الى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على ارادة ذلك المعنى فعلم أن من شروط قطعية الدليل النقلي قطعية القرائن على ارادة ذلك المعنى وحيثه يلزم ثبوتيه في الخارج والالم يكن مقطوعا بارادته وهذا في الانشاء نظا هرقائه اذ ادلت القرائن القطعية على ارادة طلب الفعل بصيغة الامر وعلى ارادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد المأمور والنهي وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشئ الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وأمر واحد وذلك محال لانه اجتماع المتنافيين وأما في الخبر فسيه اشكال اذ لا يلزم من القطع بارادة معنى اللفظ ثبوتيه اذ الخبر حكاية للشئ فقد يقطع بارادة حكاية ذلك المحكي ولا يكون منقطعاً كما في الكواذب فاننا قد نقطع فيها بارادة المتكلم حكاية الشئ المعين ولا يكون منقطعاً وجوابه أنه على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكون هذا التقدير منتهقاً (فان قلت) فاللازم حينئذ ما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الاول قلت يحتمل أن الكلام مفروض في الانشاء دون غيره ويحتمل أنه في غيره أيضا لكن تركه اظهر ومجذوره ثم أوردت ذلك الاشكال على شيخنا الشريف الصقوي فاجاب بما أجبت به ومن هنا يظهر اشكال ما يأتي آنفاً من بحث الشارح

صلى الله عليه وسلم اعلم أمي بالفرائض زيد بن ثابت صحبه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين الحاق (مسئله في الالهام ايقاع شئ في القلب بئج) يضم اللام وحكى فقها أي يطهين (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفاءه وليس

بحجة عدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره لانه لا يأمّن دسيسة الشيطان فيها (خلافا لبعض الصوفية) في قوله انه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره ١٩٧ اذا تعاق بهم كالأحوي (خاتمة) قال

القاضي الحسين مبنى الفقه
على أربعة أمور (أن
المقنين لا يرتفع) من حيث
استصحابه (بالشك) ومن
مسائله من تبين الطهارة
وشك في الحديث باخذ
بالطهارة (و) ان (الضرر يزال)
ومن مسائله وجوب رد
المغصوب وضمانه بالتلف
(و) ان (المسقة بحلب
التيسير) ومن مسائله جواز
القصر والجمع والفطر في
السفر بشرطه (و) ان (العادة
محكمة) بفتح الكاف المشددة
ومن مسائله أقل الحبض
وأكثره (قيل) زيادة على
الأربعة (و) ان (الأمور
بمقاصدها) ومن مسائله
وجوب النية في الطهارة
ورجعه المصنف الى الأول
فان الشئ اذا لم يقصد اليقين
عدم حصوله

(الكتاب السادس في

التعادل والتراجع) بين

الدلة عند تعارضها

(يتمتع تعادل القاطعين)
أي تقابلهما بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه
الآخر اذ لو جاز ذلك لثبت
مدلولاهما فيجتمع المتنافيان
فلا وجود لقاطعين متنافيين
كدال على حدود العالم
ودال على قدمه وعدل عن
قول ابن الحاجب تقابل

الحاق القطعين العقلين بالامارين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز ان اراد
قطعي الدلالة أيضا كما هو صريح سياقه وقد اوردت ذلك أيضا على شيخنا المذكور فاعترف
بشكله بذلك الشرط وسما في فيه كلام آخر وبما تقرير علم ان ليس المراد بتعارض الامارين
في نفس الامر ارادة مدلوليهما والاوجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق
الشارع وسما في ذلك كلام آخر (قوله ولما بحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف
الآتي في الامارين لمجي توجيهه الآتي فيهما) أقول فيه أمران الأول ان ظاهره انه لم يثبت
اختلافهم في العقلين القاطعين وفيه نظر اذ قضية قول المستصفي مانعه فان تقاوم ظنان أو جبنا
التوقف على رأي كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالخبر أي في الظنيين أجاب بانه لا يجوز
ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه الخبر لان اللفظ
لا يحتمل التخير انتهى اثبات خلاف فيهما ألا ترى قوله ومن أمر بالخبر الى آخره فان مفهومه
انه على القول بغير التخير كالتساقط يجوز أن يرد نصان قاطعان بما ذكره قائله * والثاني انه قد
يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آتفا من لزوم اجتماع المتنافيين حيث ادرجهما في
القاطعين وعلى امتناع التعارض فيهما ما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما ما وبين الامارين
ما أشار اليه من ان مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلا بخلاف مدلول الامارة
فيستلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الامارين ويمكن أن يقال
يلزم في تعارض الامارين تجوز اجتماع المتنافيين لان الكلام في تعارضهما في نفس الامر
وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين غاية الامر أن مدلول الامارين لا يجب أن يكون
حاصلا واجتماعهما ممتنع فتجوز كذلك لان تجوز ما ممتنع ممتنع وحينئذ فنأجاز في الامارين
يلزمه القول بالجواز في العقلين القاطعين وعند هذا تبضح قول الشارح ولما بحث ان يقول
الى آخره ثم رأيت السكالك وشيخ الاسلام أشار الى دفع هذا الاشكال حيث قال الاول في قول
الشارح لمجي توجيهه الآتي فيهما أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور
في تعادل القاطعين العقلين في نفس الامر عند المصوبة اذ لا يلزم منه اجتماع المتنافيين لان
المصوبة يرون ان الحق في المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من ان تعبد بعض الامة
فيما يحكم ويتعبد بعض آخر بحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي
عند القائل بمقتضاه وأما المخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس الا في ذهن المجتهد لا في نفس
الامر انتهى وقال الثاني فيه أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور
في تعادلهما أي بتوهم المجتهد اذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى (قلت) وفي صحة
ما ذكره نظرا ظاهرا ما ذكره السكالك في توجيه الجواز على مذهب المصوبة فلان الفرض تعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر ومن لازم ذلك توارد هاهنا على محل واحد اذ لو تعلق أحدهما
ببعض الامة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى ومع تعادلهما كذلك لا يتأتى لأحد من
المجتهدين الاخذ بهما وهو ظاهر ولا باحدهما لانه بالتشهي ممتنع وباتر جميع لا يتصور لعدم تصور
الترجيح في القطعيات كما صرحوا به فكيف يصح قوله بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا
وكل منهما ما قطعي عند القائل بمقتضاه فانه فان قلت بل يتأتى الاخذ باحدهما وذلك في حق من

الدليلين العقلين محال الى ما قاله ليناسب قوله تعادل الترجمة و يشمل قوله القاطعين العقلين كما صرح بهما في
شرح المنهاج والعقلي والنقلي أيضا والكلام في العقلين حيث لا نسخ بينهما ولما بحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما

لم يطاع على الاخر او في حق من ظن انه لا تعادل بينهما قلت هذا خلاف القرض اذ بحث الشارح
فما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويره بما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضا
الآ ترى ما تقدم عن الغزالي في الامر الاول فانه ظاهر في التصویر بذلك كما لا يخفى وقول الاحكام
كغيره وذلك أي المعارض غير متصور في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي أو ظني الاول محال
لانه يلزم منه اما العمل به ما هو وجع بين النقيضين في الاثبات أو امتناع العمل به ما هو وجع
بين النقيضين في النفي أو العمل باحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوي انتهى فانه أيضا
ظاهر في التصویر بذلك اذ لا يتأتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما الا في حق من
علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر وكذا لا يتأتى ان يقال في العمل باحدهما مع انه لا أولوية مع
التساوي الا في حق من ذكر ولو سلم فلا ينحصر القرض في ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضا أعني ما اذا
حصل التعادل عند المجتهد أيضا وحينئذ فلا يتجه ما ذكره اقصوده وأما ما ذكره في توجيهه على
مذهب المخطئة أي وهو الصحيح كما هو معلوم من انه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف
كما صرح به الشارح في الامارين ولا فرق بينهما وبين القاطعين في ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه
به جريان الخلاف على انه مع علم المجتهد بانها قاطعان لا يتصور تعادلهما في ذهنه الا بمعنى خفاء
معناهما عليه مع جزمه باتقاء التعادل بينهما وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلا فان قلت
بندفع هذا الاشكال بان مقصود الشارح ليس الا بيان انه ينبغي أن يقول الاكثر يجوز التعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر أيضا كما قالوا يجوز تعادل الامارين في نفس الامر وذلك
لانه لا فرق بين القاطعين والامارين الا بقبول الامارين الترجيح والتأويل المانع من تحقق
مدلولهما المتنافيين وتعادلهما في نفس الامر يمنع ذلك اذ قبولهما في نفس الامر الترجيح أو
التأويل مانع من تعادلهما فيه فاذا أجاز وتعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلولهما المتنافيين
فيه فليجوز تعادل القاطعين فيه اذ غاية استلزام تحقق مدلولهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا
بذلك ولم يعدوه محذورا كما تقرر ولعل السبب في ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين ان
اجتماع المتنافيين انما يقع اذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصودا في نفسه
أما اذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه وكباحثه وحظره وكان اجتماعهما وسيلة
لغيره كإبلاء المكلفين فلا وجه لادعاء الفرق بين جواز تعادل القاطعين العقلين وامتناع تعادل
القاطعين العقلين اذا العقلان لما كان مدلولهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة لغيره
الابتلاء بخلاف العقلين قلت لا يخفى ان معنى اندفاعه بذلك على مقدمتين الاولى انه يجوز
اجتماع المتنافيين الوضعيين والثانية ان المراد بتعادل الامارين في نفس الامر تنافيهما مع
عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه ولا ريب في اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين الا
انه قد يتوقف في الاولى وقد يخالف الثانية ظاهرا وتفسير الشارح التعادل فانه فسر بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه الآخر وقيد ذلك في الامارين بعدم مرجح لاحدهما ولا خفاء في ان
تعادلهما بهذا المعنى في نفس الامر مع اتقاء مرجح احدهما فيه لا يستلزم تحقق مدلولهما
المتنافيين اذ مجرد دلالة كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق
مدلوله وكذا ظاهر كلمات غيره في المقام كالامام نجر الدين واتباعه ومن كلماته أمانه

يعني التعادل جائز في الجملة أي مع قطع النظر عن الوقوع فلا يجهز أن يجزى برنارجلان بالنفي
والاثبات وتستوى عد التهما وصدق المجتهدين ما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر
أه وهذا ظاهر كما لا يخفى في أن المراد بالتعادل في نفس الأمر استواء الامارتين فيه بحيث
لا يكون لاحدهما مزية على الأخرى وهذا أعم من أن يتحقق مدلولاهما فيه وعبارة الاستوى
وذهب الجمهور إلى جواز التعادل لأنه لا يمتنع أن يجزى أحد العددين عن وجود شيء والآخر عن
عدمه أه وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع بما بسطه الامام وغيره وهو
أنهما لو تعادلتا فإن عمل المجتهدين بكل واحد منهما الزم اجتماع المتنافيين إلى آخره وهو ظاهر في
ذلك أيضا فإنه جعل اجتماع المتنافيين لازما للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليست
ثم ترجع عندي الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين
دون الوضعيين لأن الاجتماع في العقليين اجتماع لحالتين للشيء بحسب ذاته متنافيتين كنبوته
وعدم نبوته وذلك محال والاجتماع في الوضعيين اجتماع لحالتين هما بحسب الجعل كطلب فعله
وطلب تركه وإن كانتا متنافيتين لأن عدم ذلك لحكمة كالأبتلاء وكالتخصير على القول به
وحينئذ فلا إشكال مطلقا فليست أملا (قوله) وكذا يمتنع تعادل الامارتين في نفس الأمر (أقول)
ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفا أن المراد بتعادلها في نفس الأمر أن يدل كل منهما
فيه على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لاحدهما وعليه بشكل بجمته السابق كما بين
ولو كان المراد بتعادلها فيه دلالة كل على منافي ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل
والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الإشكال كما بين أيضا فليست أملا جدا في المقام (قوله)
أما تعادلها في ذهن المجتهدين فواقع قطعاً (أقول) لم يبين حكمه وعلله ما يأتي في قول المصنف فإن
تعذر إلى آخره فتأمل (قوله) فإن توهم التعادل الخ (أقول) فيه أمور الأول أن الشارح حمل
التوهم هنا على مطلق الوقوع في الوهم أي الذهن لا يقال فيه نظر لأنه يشمل الشك والوهم
الاصويين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد تعادلها كما هو ظاهر لأننا نقول قد
أخرج مجردهما بتقيد الوقوع في الوهم بقوله حيث يجوز عن مرجح لاحدهما فإن الوصول إلى
حد الجزل لا يكون غالباً إلا مع حصول ظن التعارض فإن تحقق شك أو وهم مع الجزع عن المرجح
اتجه القول بما ذكر حينئذ مجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع الجزل المذكور لا أثر له ويؤيد
ذلك أو يعينه ما في منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على أنه لا يتصور التعادل عنده
في نفس الأمر فإن هذا نص صريح بجريان الأقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه
أو الجزم به ويوافق بل يصرح به ما سياتي عن صدر الشريعة فإنه حاصله كما لا يخفى التزام أحكام
التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه في نفس الأمر لا يقال ~~لكن~~ ذلك في غاية الإشكال
أذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد توهم التعادل لأننا نقول لا إشكال مع
فرض البناء على امتناع التعادل في نفس الأمر ومع التقييد بالجزع عن مرجح لاحدهما
كما هو المراد لا يقال التقييد بذلك ينافي إرادة الوهم لما تقر من أن الجزع عن المرجح لا يكون
غالباً إلا مع حصول ظن التعارض لأننا نقول هذا الذي تقر راعنا محله إذا جوزنا التعادل في
نفس الأمر أما إذا منعنا كما هو مبني ما في منع الموانع كما تقر فلا يلائم تصور مع البناء على

الخلاف إلا في في الامارتين
لمجيء توجيهه إلا في فيهما
(وكذا) يمتنع تعادل
(الامارتين) أي نقابلهما
من غير مرجح لاحدهما
(في نفس الأمر على الصحيح)
حذر من التعارض في كلام
الشارح والمجوز وهو الأكثر
يقول لا محذور في ذلك
وينبغي عليه ما سياتي أما
تعادلها في ذهن المجتهدين
فواقع قطعاً وهو منشأ
تردده ~~كتردد الشافعي~~
الآتي (فإن توهم التعادل)
أي وقع في وهم المجتهدين أي
ذهنه تعادل الامارتين في
نفس الأمر بناء على جوازه
حيث يجوز عن مرجح لاحدهما

امتناعه ظن وجوده (تنبيه) قال صدر الشريعة في تنقيحه واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا انما خلاف الاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض امكن في الواقع لا تعارض اهـ وبين في التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لا زمان التكلم اهـ وينبغي ان يكون هذا غير ما ذكره المصنف في تعادل الامارتين لان هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته وما ذكره المصنف في تعارض نفس الامارتين ولا يلزم من اثبات تعارضهما بان يدل كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الاخر من غير مرجح اثبات تعارض مدلوليهما بان يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحد زمان الورد وأي زمان النسبة امكن يبقى الاشكال في اجراء الشارح خلاف الامارتين في القطعين النقيضين لاستلزام قطعيتهم ما ارادة معنيهما الا أن يجاب بان مجرد ارادة المعنيين لا محذور فيه حيث لم يتحد زمان الورد وأي النسبة فليتامل * والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسئلة والاخرى في قول المصنف فان تعذر الخ وتميز احدهما عن الاخرى حتى اختلف حكمهما وتفصيلاهما والذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما اوله له صواب ان شاء الله تعالى تصويرهما بتعارض الامارتين في نفس الامر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار ورودهم المجتهد كما اشار اليه الشارح بقوله في نفس الامر بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الامر ولا ينافي ذلك قول الشارح حيث عجز عن مرجح لاحدهما كما لا يخفى لانه يبان لمحل توهم التعارض وأن لا يكون بين الامارتين تقدم وتاخر في نفس الامر والافليس ذلك محال خلاف اذلا خلاف في جواز التعارض في نفس الامر مع الفسخ بتقدم احدهما وتأخر الآخر بل وقوع ذلك فتأمل وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه انه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم انه ما لا يتصور ان مع التعارض في نفس الامر المراد هنا اذ مع الجمع لا تعارض في نفس الامر وكذا مع الترجيح اذ انقاء المرجح معتبر فيه أو قبله ولهذا قال الهندي من جملة كلام ذكره فانه ليس من شروط تطرق الترجيح الى الامارات أن تكون متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تكن متعادلة اهـ ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله انظر ما الفرق بين المخلوق اهـ * والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين قول المصنف فان توهم التعادل أحسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الرابع ولا يوجد ذلك وأقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لان الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اقتبائه بل اذا ظن الحكم من امانة وان كان وهم الصحة في الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه التقوى والعمل بما ظن صحته وهذا مما لا يخاف فيه أحد هذا كلام الكوراني (وأقول) ما زعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ما ذكره غيره فهو ممنوع منه لا يخاف فيه قوله في توجيه ذلك لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد الى آخره قلنا بل يوجب ذلك لان القرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز

عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بارج الامارين وهو غير حاصل له على هذا التقدير وبالجملة فصورة المسئلة أنه مع توهم التعادل بظن اعتقاده وربحان احدي الامارين على الاخرى في نفس الامر لكن لم تعين له الرابحة منهما فلا يمكنه العمل به الاغبار على التوقف وغيره مما ذكر كما لا يخفى وبما ذكر يظهر ان منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذي بني عليه هذا التثنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسئلة مقيدة بالعجز عن المرجوح هذا كما بناء على تقرير هذه المسئلة على امتناع التعادل في نفس الامر على وفق ما في منسج الموانع اما على تقريرها على الجواز كما ذهب اليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الاثمة ولهذا عبر في المنهاج بقوله منه أي التعادل في نفس الامر الكرخي وجوزة قوم وحينئذ فالتخيير عند المناضي وأبي على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء وقال المصنف في شرحه قوله وحينئذ أي اذا قلنا بنحو التعادل الامارين في نفس الامر وتعادلا الى آخره انتهى فالتوهم بمعنى مطابق الحصول في ذهن الصادق بالظن وغيره لا يمكن لا بد من تقييد ذلك بالعجز عن المربح وحينئذ فلا اشكال في التوقف وغيره مما ذكر ولا في ربحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقييده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه فلم ربحان تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وان الكوراني لم يحسن التأمل في هذا المقام * (تنبيه) * قال المصنف في منع الموانع مانعه وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلا لان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب في انه لا يرجح التعارض في حديثين لانا على قطع بانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الاثمة أبو بكر بن خزيمة لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به حتى أتوا بينهما انتهى يعني فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطاه في حسابه والا فكيف يوافق بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالجتم اذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر وأن حسابه ناتئ اما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يمتد الى تعيين تلك الجهة التي أتى منها ولواهدى اليها لم يتوهم التعارض واذا وضح لك هذا الاح ان استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خيرا من لفظ الظن انتهى كلام المصنف في منع الموانع وفيه أمور منها ان قوله وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلا ان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا الى آخره هو عين ما قاله بعض الشارحين في نقل الكوراني له عن بعض الشارحين وعدم نقله عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما في كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني عليه * ومنها ان قوله ولا ريب الخ صريح في تقرير المسئلة على منع التعارض في نفس الامر وقد تقدم بما فيه لكن نفيه الريب على سبيل التنصيص على الاستغراق عن عدم ربحان التعارض وقطعه به بنى وقوع التعارض مشكلا بمقابل الصحيح في جمع الجوامع الذي هو قول الاكثر كما قاله الشارح المحقق الآن يريد بنى الريب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطة اعتقاده الجازم فلا يتأتى وقوع الخلاف القوي في هذا الحكم أو يريد بالتعارض الذي هو نفي الريب

عن انتفاء مرجحه حقيقته المستدعية لاتحاد زمان الورد أي النسبة كما تقدم عن التناقض
والتلويح وهذا لا ينافي قول الأكثر بجواز الجواز على ما لا يخد فيه زمان الورد * ومنها
أن قوله فالمجتهد إذا اشتبه عليه أمر حديثي أي لم يظهر له مجملهما الذي به يدفع ما يتوهم من
التعارض بينهما بحسبهما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقريته سباق كلامه
وكونه في مقام توجيه إظهار التعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك
مقصوده ولا قوله ويعلم أنه لا تعارض في نفس الأمر إذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الأمر
كيف يتصور منه أن يحسبهما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الأمر كما ينافي
حسبان التعارض ينافي توهمه أيضا لأن إيجاب بان المراد التوهم بواسطة غفلة ونحوها
لا مطلقا فلا ينافيه علمه بما ذكر ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضا
فلا فرق بينهما فالأولى أن إيجاب بان المراد بالعلم هو الظن وغاية ما يلزم المسامحة في التعبير ومثله مما
لا يتحاشون عنه ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الأمر لا ينافي توهم التعارض
وينافي ظنه فليتأمل بعد * ومنها أن قوله فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس
الأمر إلى آخره مما يصرح بما ذكرنا أنه صورة المسئلة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني
* (نبيه آخر) * أراد الكوراني ببعض الشارحين الزركشي ومن أحسن التأمل في كلامهما مع
ما قررناه علم أن ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه نعم في كلامه اضطراب
لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق (قوله فالتخبر بينهما في العمل) قال شيخنا
الشهاب أما بالنسبة لخصمين بقضى بينهما المجتهد فلا يخبر الخصمين بل يقضى بأحدهما على
التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضى بالآخر وأما بالنظر لعمل نفسه أو فائده غيره فانظر إذا عمل
أوافق أحدهما هل يجوز له بعد ذلك أن يفعل بخلافه أم يمتنع كما لو عمل المقلد بحكم ليس له بعد
العمل أن يعمل بخلافه ولو تقليدا انتهى (وأقول) أما قوله أما بالنسبة لخصمين إلى قوله بل يقضى
بأحدهما على التعيين فقد صرح جوابه وعبارة الهندي في النهاية وإن وقع أي هذا التعادل للعاكم
وجب عليه التعيين لا غير لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع
خصوماتهم لأن كل واحد منهما يختار الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي انتهى وأما قوله
ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضى بالآخر فظاهره أنه لا فرق في عدم الجواز بين أن يتحدد المقضى عليه
أولا وهذا أيضا ظاهر قول الهندي في نهايته ما نصه فإن قلت فهل للعاكم أن يقضى في الحكومة
بحكم إحدى الامارتين بعد أن كان قضى فيها من قبل بالامارة الأخرى قلت لا يمتنع ذلك عقلا كما
إذا استوى عنده جهة القبلة فإن له أن يصلي مرة إلى جهة ومرة إلى جهة أخرى وكما إذا تغير
اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه
أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانيا لكن منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه صلى الله عليه وسلم
قال لا يبي لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فأما ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في
مسئلة الجارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقض فيجوز أن يكون ذلك من باب
تغير الاجتهاد بان ظن في الكثرة الأولى قوة إحدى الامارتين وفي الكثرة الثانية ظن قوة الامارة
الأخرى انتهى ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي عما ذكر والحديث المذكور بتسليمه

(فالتخبر) بينهما في العمل
(أو التناقض) لهما

لا يدل على ذلك لجواز حمله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما إذا اتحد المقتضى عليه
والأوجه الجواز عند تعدد المقتضى عليه وكذا عند اتحاد ما إذا تعدد المقتضى له وهو قضية كلام
الاحكام فانه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمختصين
وكذلك المقتضى للعامة بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم وأعمرو بنقيضه وأن يحكم في يوم
بحكم وفي الغد بنقيضه وذلك محال انتهى ثم قال في الجواب عن ذلك قوالهم أنه يلزم منه جواز
تخيير الحاكم للمختصين والمقتضى للعامة بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير انما هو
للعامة وللمقتضى في العمل بأحدى الامارتين وعند الحكم والفتوى فلا بد من تعيين ما اختاره
دفعاً للنزاع بين الخصوم وللتخيير عن المستقضى وأما حكمه لزيد بحكم وأعمرو بنقيضه فغير منع كما
لو تفرجاً بينهما وكذلك الحكم في يوم ونقيضه في غد وانما يمنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه
واحد المساقبة من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحمل النكاح والافتقار بالملك في وقت وتحريره
عليه في وقت آخر انتهى وأما قوله فانظر اذا عمل أو فتي بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يعمل
بجلافه الى آخره ففيه أمران الأول ان الأوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير
والفرق بينهما وبين مسئلة عمل المقلد المذکور ظاهر اذا الحكم هناك ليس على التخيير والثاني أنه
قد بسبب من تعين الجزم بأحد الأمرين في الافتاء وهو موافق لما تقدم عن الاحكام لكن
المقول عن الامام جواز التخيير ورجح الصفي الهندي التخيير بين التخيير والجزم بأحد الأمرين
وعبارته وان وقع أي هذا التعادل للمقتضى كان حكمه أن يخير المستقضى في العمل بأيهما شاء
هذا ما ذكره الامام ومنهم من قيل أنه يجب عليه ان يجزم بمقتضى أحدهما دفعا للتخيير عن
المستقضى وهذا فيه نظر لانه ليس في التخيير بين الأخذ بأى الحكمين شاءت خبر ولا يظهر أن المقتضى
فيه بالخيار بين ان يجزم له القضاة وبين ان يخيره اذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد
فتسوغ له الأمران ولان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكره العامل لنفسه بخبر على ما تقدم
والمقتضى دائريهما فبني على أن يسوغ له الأمران نظراً الى الجانبين انتهى (قوله فيرجع الى
غيرهما) قال الهندي وغيره وهو البراءة الأصلية انتهى (فان قلت) لا ينبغي قصر الغير على البراءة
الأصلية بل ينبغي جعله شاملاً لأمارة ثالثة (قلت) اعل وجه ذلك ان الأمارة الثالثة اما ان توافق
كلا من الامارتين الاولتين وهو محال تعارضهما أو تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليها
للمعارضية بينهما وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليها دونهما أو توافق احدهما دون الأخرى
فتسكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة أن لا ترجيح كما علم من الأمر الثاني على قوله فان توهم
التعادل الى آخره وفيه نظر فليتأمل (قوله وان نقل عن مجتهد قولان) قال الشكراني قال بعض
الشارحين قوله في المسئلة قولان يحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجويز لو جود أمارتين
متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا هو الراجح لانقطع بان الشافعي اذا قال في المسئلة
قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين كيف ولم يقل أقوال الصحابة وينقل أقوال غيرهم وانما
يريد فيها قولان له لكنه توقف لما ذكرنا انتهى (أقول) أراد بعض الشارحين الزكشي وضعه
مهم في ذلك فهو رقيق وباطل صريح لا سند له فيه سوى تقليد وسأوسه والركون الى هواه
وما استدلل به على ذلك من زعم القطع المذکور مجرد دعوى لالة ان اليها ولا يعول عليها بل

فيرجع الى غيرهما (أو
الوقف) من العمل بواحدة
منهما (أو التخيير) بينهما
(في الواجبات) لانه قد يخير
فيها كما في خصال كفارة
اليمين (والتمساق في غيرها
أقوال) أقربها التمساق
مطلقاً كما في تعارض
اليمينين وسكت المصنف
هنا عن نقاب إلى القطعي
والظني لظهور أن لا مساواة
بينهما التمساق القطعي كما قاله
في شرح المنهاج وهذا
في النقلين وأما قول ابن
الحاجب لا تعارض بين
قطعي وظني لا تتفاء الظن
أي عند القطع بالنقيض كما
تمه المصنف وغيره فهو
في غير النقلين كما اذا ظن ان
زيد في الدار يكون مركبه
وخادمه يابها ثم شوهد
خارجها فلا دلالة للعلامة
المذكورة على كونه
في الدار حال مشاهدته
خارجها فلا تعارض بينهما
بخلاف النقلين فان الظن
منهما باق على دلالته حال
دلالة القطعي وانما قدم
عليه لقوته (وان نقل عن
مجتهد قولان

كلام الأئمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج وكان السكورياني لم يطالع على قول العضد كإين الحاجب مانصه لا يجوز أن يكون لمجتهدي في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ثم قال مانصه وإذا تقرره هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسئلة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له أي في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد فيحمل على أحد وجوه أحدها للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فيحكي قولهم الثاني يحتمل قولين فإن فيها ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث في قولان وذلك على القول بالتخير عند تعادل القائلين الرابع تقدم لي فيها قولان فيحكي قوله انتهى وسببهما إلى ذلك غيرهما من الأئمة كالأمدى حيث قال في أحكامه وأما أن كان التنصيص عليهما في وقت واحد فأما أن ينص على الرابع منهما إلى أن قال وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسئلة فلا يخلو وأما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لا أقوال من تقدم فلا تكون أقوالا له إلى آخره انتهى فاعجب مع ذلك لمن يتصدى للمصنف وللمرد على الأئمة في مباحث لم يحيط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب ثم يرد على الزركشي شيء آخر غير ما زعمه السكورياني وهو أن احتمال كونهما مذهبين لغیره إلا يناسب تفصيل المصنف الذي كور بقوله فالتأخر قوله إلى آخره كما لا يخفى الآن يجاب بأنه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيمكن صدق بعض تلك الأقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سبب إيراد المصنف وذلك التفصيل فتأمل (قوله متعاقبان إلى آخره) قال شيخ الإسلام وبقي ما لوجهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهدين بالرجوع عن أحدهما وإن كانا علم رجوعه عنه في غير الأولى انتهى (وأقول) ما ذكره من أن حكمه ما ذكره صرحوا به وليكن بقي هنا أمرا أن الأول أنه قد يقال كان يمكن إدراج هذه الأقسام الثلاثة تحت قول المصنف والافها ذكر فيه المشعر بترجيحه إلى آخره لأن قوله متعاقبان معناه معلوما التعاقب ومعلوم ما عين المتأخر منهما ما يدل قوله فالتأخر قوله فقوله والآن في التعاقب بهذا المعنى فيشمل الأقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته ولم أخرجها حيث قيد بالمعية في قوله بأن قالهما معا ويجب أن يمتنع من هذا الإدراج قول المصنف والافهو متردد بينهما ما إذا لبتا في التردد في القسمين الأخيرين للعالم بالتعاقب ولا يلزم به في القسم الأول لاحتمال التعاقب وبما ينبغي أن يعلم أن المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهدين بحسب صدورهما عنه وقوله لهما ما يدل قول الشارح أي وإن لم يتعاقبا بان قالهما معا (فإن قلت) كيف يتصور أن يقولهما معا وإن قولهما الفظي واللفظان يستحيل صدورهما معا (قلت) صورته أن يقول مثلا في هذه المسئلة قولان أحدهما كذا والآخر كذا والثاني أنه لم يبين ماذا يفعل بعد ذلك ومجرد الحكم بأنه لا يحكم بالرجوع لا يكفي في بيان ذلك كما لا يخفى وقد قال شيخنا الشهاب لم يتعرض أي المصنف أو الشارح للقوانين المتعاقبين إذ لم يعلم المتأخر أو علم ولم يتعين وقد قال الجلال السيوطي في ذلك يحكي القولان عن المجتهدين من غير تعرض للرجوع ومثله في أبي زرعة فانظر ما الفرق بين هذا ونظيره من تعارض الأمازين الآتي حيث قال في الأول أن أمكن النسخ رجع إلى غيرهما والافا التخيير أن تعذر الجمع

متعاقبان فالتأخر (منهما)
(قوله) المستقر

والمتقدم مرجوع قضية
(والا) أي وان لم يتعاقدان
قالهما معا (فما) أي فقوله
منهما المستقرا (ذ ك فيه
المشعر بترجيحه) على الآخر
كقوله هذا أشبه وكتقريبه
عليه (والا) أي وان لم يذك
ذلك (فهو متردد) بينهما
(ووقع هذا) التردد
(للساقي) رضى الله تعالى
عنه (في بضعة عشر مكانا)
سنة عشر أو سبعة عشر كما
تردد فيه القاضي أبو حامد
المرور وذي (وهو دليل على
علوشانه علما وينا) أما علما
فلان التردد من غير ترجيح
يفتأ عن إمعان النظر الدقيق
حتى لا يقف على حالة وأما
ديناقلانه لم يبال بذكره
ما يتردد فيه وان كان قد
بعب في ذلك عادة بقصور
نظره كما عابه بعضهم (ثم
قال الشيخ أبو حامد)
الاسفراي (مخالف أبي
حنيفة) مرجع ما أرجح من
موافقه) فان الشافعي انما
خالفه لدليل (وعكس
القول) فقال موافقه
أرجح وصححه النووي
لقوته بتعدد فائده واعتراض
بان القوة انما تنشأ من الدليل
فلذلك قال المصنف

هنا يباين بخطه رحمه الله

والترجيح وفي الثاني يرجع الى غيرهما انتهى (قلت) وطلب الفرق المذكور فرغ مخالفة حكم
هذا نظيره المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه اذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافيا في بيانه
كما تقرر ولا يبعد ان يكون حكم الاقسام الثلاثة الرجوع الى الغير قبل النسخ أولا والتخير
في بعض الاقسام كما في نظيره المذكور بعيدا اذ ليس من شأن المجتهد ذكر قوانين على قصد التخير
بينهم ما بخلاف الشارع وعلى هذا فيما هنا مع نظيره المذكور متفقان في الحكم باعتبار بعض
الاقسام مختلفان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقتضى لذلك نعم سيأتي ثم عدم اعتبار
تعذر الجمع والترجيح في بعض الاحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقا
ويفرق فيه نظرا فليتأمل (قوله والمتقدم مرجوع عنه) قال الصفي الهندي ظاهرا قال وانما قلنا
ظاهرا لانه يحتمل ان يكون القول الرابع عنده هو الاول وانما أبدى الثاني على وجه الاحتمال
أي انه يحتمل في الجملة في مسألة وان كان مرجوحا عنده بالنسبة الى القول الاول انتهى (أقول)
ويؤخذ منه انه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الاول فان ذلك متصور كما لا يخفى كان هو
الرابع وهو ظاهر فاطلاق المصنف الجزم في التعاقبين بان المتأخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر
المشعر بالترجيح بما قاله امامه عليه نظر اللهم الآن يكون ذلك مبنيا على الغالب فليتأمل
* (نبيه) * قال شيخنا الشهاب لو كان بين قولي المجتهد عموم وخصوص أي مطلقا أو من وجه
هل يجزى فيه حكم نظيره من الأدلة انتهى (قلت) جريان ذلك غير بعيد فليتأمل (قوله ثم
قال الشيخ أبو حامد مخالف أبي حنيفة) مرجع ما أرجح من موافقه الخ) قال الكوراني قال بعض
الشارحين ما قاله المصنف أي من ان الاصح الترجيح بالنظر هو الاول مما قاله النووي من
الترجيح بموافقة أبي حنيفة لان الكثرة تفيد في النقل لافي الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان
ثبت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لما قلنا اعلم ان هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبه لها
الاولى ان مخالفة أبي حنيفة انما ذكرت مثلا فكذلك شأنه مع مالك وأحمد الثانية انه قد توهم
بعضهم أن موافقه لابي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز ان تكون
المخالفة سابقة ثم يطالع على دليل يوجب موافقه الثالثة ان ما قاله النووي في الترجيح بالموافقة
ليس مقصورا على قولي الشافعي اذا كانا متساويين بل أعم من ذلك الا ترى انه قال الجمع وان
كان أصح القولين عن الشافعي فعدمه أولى لموافقة قول أبي حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا
الشارح من الرد عليه بانه ترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد اذ الرواية مبنياها
النقل وبني الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه لان مراده ان دليلي المجتهدين متعاضدان في
قوة الدلالة بخلاف حالة الافراد وهذا كلام في نهاية ٢ وسيصرح المصنف بان تعاضد الدليلين
من المبرجات الخامسة ان قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يوضح لان الترجيح على
ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي وكذا قوله فان وقف أي الشافعي فالوقف أي
نحن نتوقف فلا نقول برجحان شيء منهما وهذا كلام غير منظم لان وضع المسئلة انما هو في قولين
نقل عنه من غير ترجيح فاختلف فيهما بان الموافقة أو المخالفة هل ترجح أولا فلا وجه لهذا الكلام
لا يقال لعله أراد ان ما رجحه هو المرجح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لانا نقول وضع المسئلة فيما
لا ترجح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم انه المرجح سواء كان ترجحا صريحا أم اشارة انتهى

(وأقول) قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بان يستمع مقالة فاستمعنا ما إذا هو قد
أكثر فيهم من الأغلاط الفاحشة والاهوام ومن التحريف العجيب والاختلال التام فعلمنا أنه
لا ينبغي أن يطلق عليهم اللفظ التحقيق إلا بعد أن يزال منه التواء والحاء ويقال القيق ثم نقول
أما ما ذكره في الأولى فهو أمر سهل مذكور مفهوم من الدليل فلا ينبغي أن يعد في هذه المقالة
التي انفرد بها ونظمها وقد نبه عليه أيضاً شيخنا الشهاب بقوله ثم الظاهر أيضاً أن غير أبي حنيفة
من المجتهدين كابي حنيفة انتهى ثم انظر على هذا ما إذا وافق بعضا كابي حنيفة وخالف بعضا
كمالك فان المصنف والشراح لم يتعرضوا لذلك ولا اشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح
بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والفقهاء لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه إذا
خالفه لدليل والموافقة المقتضية للقوة بتعدد القائل في كل من القولين فلا يتأني ترجيح أحدهما
بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ إلا الترجيح بالنظر نعم
أن زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق الفقهاء ترجيح ما زاد عدد
قائله وأما على طريق أبي حامد فيجوز ذلك ويحتمل عكسه لانه بعد بر المخالفة وهي في العكس
أكثر والترجح بالنظر لوجود المخالفة في الجاهلين وإن تفاوتا فيها فلا ترجيح بينهما فليتأمل
وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد يمكن أن نقله فيه ما عن بعضهم أنه توهم أن موافقته لابي
حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو قول عليه من شؤ التحريف وعدم التامل وذلك لان هذا
البعض إنما قال مانصه كما نقله عنه الزركشي تصويره هذا الفرع يحتاج الى نظر فان أحد
القولين إما أن يكون قبل الآخر أو لا فان كان فالعمل بالتأخر لانه كالجديد بالنسبة الى القديم
أي فان العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وان وافق فيه نحو أبي حنيفة وان كان
فيما إذا قالهما معاً ولم يعلم فالتعميل بانه ما خالف الأبعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة أي فيينا في أنه قالهما معاً أولم يعلم انتهى فانت ترى هذا الكلام لا شبهة احتمال
فيه لكون هذا البعض توهم أن موافقته لابي حنيفة تقتضي السبق وإنما أبدى اشكالا
في تصويره هذه المسئلة ردد فيه بين أن يكون الفرض كون أحد القولين متأخرا عن الآخر
فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفه وهذا صحيح ظاهر وهو
داخل في قول المصنف فالتأخر قوله إذا فرق في كون المتأخر قوله وكذا ما ذكره المشعر
بالترجيح بين موافق أبي حنيفة ومخالفه وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم
الآخر من نقصه وهو قوله والافهم متردد فلا وجه لجريان الخلاف المذكور فيه وبين أن
يكون الفرض كونه قالهما معاً أولم يعلم الحال وهذا ينافيه التعميل المذكور لاقتضائه تقدم
الموافقة ولا شبهة لعاقلي في حسن هذا التردد واستقامته في نفسه وبرائة قائله من التوهم
المذكور لانه إنما ذكر كون التعميل بانه ما خالف الأبعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة على سبيل الإلزام وله اتجاه في نفسه فان المفهوم من كون المخالفة لم تكن الأبعد
الاطلاع على مقتضى تأخر المخالفة وليس في هذا أنه توهم أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي
السبق على المخالفة كما زعم عليه وأين أحدهما من الآخر وأي ملازمة بينهما فليتأمل ما وقع فيه
من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب وإيته اذ عجز عن تلخيص كلام هذا البعض على

وجهه نقله بلفظه ليس من القول عليه وإيقاع الضعفاء في الخطأ واعتقاد ما نسب به إليه وأما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله وليس يلزم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته فهو مبني على تحريفه لما قاله ذلك البعض وقوله أنه أن معنى كلامه أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وقد علمت بطلانه وبراعة ذلك البعض منه وأن الذي صدر منه إنما هو أنه إن كان الغرض أن الشافعي قال القولين معا أولم يعلم الحال فالتعامل بانه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يتأخر لانه يدل على تقدم الموافقة ومعلوم أن هذا لا يدفع بما أبداه الكوراني لان حاصل هذا فرض كونه قال القولين معا أولم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك فكيف يدفع هذا بانه يجوز أن يكون القول المخالف سابقة على القول الموافق بان يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافق مع منافاته لذلك الفرض الذي الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتأخر هو قوله مطلقا وافق قول غيره أو خالفه فما أحق هذا الذي أبداه وبالغ فيه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

بل الجواب عن ذلك الاشكال اختيار الشق الثاني وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسألة التردد والخلاف بما إذا قالهما معا ومنع اقتضاء التعليل المذكور تقدم الموافقة لجواز أن يقول في وقت واحد في مسألة علم قول أبي حنيفة في الجواز هذه المسألة فتحتل قولين الجواز والحرمة فإدعاء الحرمة فيهما مع علمه بقول أبي حنيفة بالجواز مع دأبه ليس الا لاطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع انتفاء الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها أو غيرهما لان صدر منه في مسألة علم قول أبي حنيفة فيها بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره فكونه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضي وجود الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها وحينئذ فلن يرجح قول القائل كالتووي ان يمنع الاخذ بهذا التعليل لان كون المخالفة لا يكون الا بعد الاطلاع على مقتضيه لا يلزم أن ذلك يقتضي أرجح من مقتضى الجواز الذي أبداه أيضا حتى يقدم عليه ولا ينافي ان يكون ما اطاع عليه أيضا من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتأمل * وأما ما ذكره في المائة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لان الكلام في بيان الأرجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيئا أهل الأرجح منهم ما وافق غيره أو مخالفة ومسألة الجمع المذكورة أصح القولين فيها الجواز وعليه يكون الأولى ترك الجمع خروجاً من خلاف أبي حنيفة وليس في هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبي حنيفة مطلقا لا مع تساوي القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به على ان ما ظاهره التووي في الترجيح بالموافقة ليس مقصودا على قول الشافعي اذا كانا متساويين فهذه الكلام منه لا منشأ له الا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال * وأما ما دفع به في الرابعة قول الشارح المذكور من إيراد التووي أن دليلي المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد فهو ليس بشيء أما أولا قلانه قد يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليلي المجتهدين المتعاضدين فجزء تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتهم معا على دليل المخالف فلا أثر له وأما ثانيا قلانه لا يلزم ان يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد

وحينئذ ينتفي التعاضد الذي تعاقبه وأما الثالث فلان النظر الى مجرد تعدد الأدلة نظر الى مجرد الكثرة والى معناها يغنى عن تعددها اذ قد يفوق الدليل الواحد في القوة والرجحان أدلة كثيرة فجزء تعددها مما لا مدخل له في القوة (فان قلت) تعددها مظنة القوة (قلت) هذا حسن في نفسه لكنه لا يفي بترجيح طريق النوروى على طريق المصنف بل الامر بالعكس لما علمت من أنه قد تختلف القوة عن التعدد وانه قد يكون دليل المخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الأدلة المتعاضدة وان التعدد ليس لازما للموافقة بل قد يكون اهماد بل واحد فالقوة غير مطردة مع الموافقة التي اعتبر بها النوروى ومطردة مع النظر الذي اعتبره المصنف فيكون أولى اذ ما يطرد معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم نعم الوجه حمل ما قاله النوروى على ما اذا لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر والارجح ما قوى دليله مطلقا وما صححه المصنف على ما اذا ظهر ذلك فلا مخالفة في الحقيقة بينهما وما يؤيد هذا الجمع بل بعينه أن من له أدنى ممارسة لكلام النوروى قاطع بأنه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وان كثرة قائلوا الجانب الآخر وأداته بل في بعض المسائل يرجح تبعه للرافعي قول واحد من الاصحاب مع رد قول سائرهم * وأما ما ذكره في الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به في هذه المسألة * وأما قوله لان الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي فهو غلط ظاهر وهو من الأدلة الواضحة على فساد تصور عدم تأمله وكيف يصح اعاقل فضلا عن فاضل ان ينسب الى ظاهر عبارة المصنف ان الترجيح من الشافعي مع تعبير المصنف بقوله والافه ومتردد ثم تقر به على ذلك قوله ثم قال أبو حامد مخالفاً أبي حنيفة منهم ما أرجح من موافقه الى آخره فهل يقبل هذا التعبير الذي صرح فيه بان الشافعي مترددان بكون الترجيح من الشافعي فضلا عن ظهوره في ذلك وهل يقع شك من عاقل في صراحة هذا الصنيع في أن الترجيح من غيره ولم يزد شراحه على بيان هذا المضمون فكيف ينسب اليهم أن الترجيح من الشافعي وهما في شروحه موجودات فليأت منهم من عنده شك بما يوجب كون الترجيح من الشافعي فضلا عن الجزم به الذي نسب اليهم ولولا الاطالة بلا طائل انقلت عباراتهم بحرف وفيها وبالغت في شرح معناها حتى يتضح لكل أحد ان نسبة ما ذكر اليهم من الاقتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها من عنده شك في ذلك * وأما قوله وكذا قوله فان وقف أي الشافعي فالوقف أي نحن نتوقف الى آخره فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن وهذا من العجائب ممن يتصدى لشرحه ولارد عليه وعلى شراحه وذلك لان فاعل وقف ضمير النظر أي فان وقف النظر عن الترجيح بان لم يقتض ترجيح واحد منها الا ضمير الشافعي كما توهمه الكوراني لقلة خبره بهذا المتن وعدم ممارسته لعباراته وهذا مما يوجب عدم الوقوف به في شرحه في كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه للعاقل أنه لم يزد في تحقيق هذا المقام على الاغلاط والاهام (قوله والاصح الترجيح بالنظر) قال شيخنا الشهاب بتعين المصير اليه اذا لم يعلم لابي حنيفة في ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق تعيين المصير اليه أيضا اذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر (قوله فان وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب هلا قيل فالتخير بينهما

(والاصح الترجيح بالنظر)
فما اقتضى ترجيحه منهما
كان هو الراجح (فان وقف)
عن الترجيح (فالوقف)

عن الحكم برهان واحد
منهما (وان لم يعرف للمجتهد
قول في مسألة لكن) يعرف
له قول (في نظريها فهو) أي
قوله في نظريها (قوله المخرج
فيها على الأصح) أي خرج
الاصحاب فيها الحاء قالها
بنظريها وقيل ليس قولها فيها
لاحتمال أن يذكر في رفاين
المسئلتين لوروجع في ذلك
(والأصح) على الأول
(لا ينسب) القول فيها (اليه
مطلقا بل) ينسب اليه
(مقيدا) بأنه مخرج حتى
لا يلتبس بالمنصوص وقيل
لا حاجة الى تقييده لانه قد
جعل قوله (ومن معارضة
نص آخر للنظير) بان ينص
فيما يشبهه على خلاف
ما نص عليه فيه أي من
النصين المتخالفين في مسألتين
متشابهتين (تنشأ الطرق)
وهي اختلاف الاصحاب
في نقل المذهب في المسألتين
فمنهم من يقرر النصين فيهما
ويفرق بينهما وما ومنهم من
يخرج نص كل منهما في
الآخر فيحكي في كل قولين
منصوصا ومخرجا على هذا
فتارة يرجح في كل نصها
ويفرق بينهما وتارة يرجح
في أحدهما مانصها وفي
الآخرى المخرج ويذكر ما
يرجح على نصها (والترجيح
تقوية إحدى الطريقتين)
بوجه محاسباتي

كنظيره الآتي في الأدلة فيما ورد نصان متقاربان بان عقب أحدهما الآخر ولم يمكن النسخ
انتهى (وأقول) قد سبقنا الإشارة الى جواب ذلك وهو ان المجتهد لا يذكّر الاقوال على
وجه التخيير بينها في شيء من الصور بل لا يذكرها أبداً الا على وجه تعيين أحدها بعينه في الواقع
فلا يسوغ التخيير العلم بعدم ذهابه اليه (قوله والأصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا) قال
الكوراني واذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختار في أحدهما خلاف ما اختاره
في الأخرى ينشأ اختلاف الطرق بين الاصحاب من مخرج في كل صورة قولاً على نظريتها فيبقى
في كل صورة قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدى فارقين الصورتين ويقرر كل نص على
مقتضاه قال بعض الشارحين وهذا منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا
سهو منه لان الخلاف في ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القائل بالتخريج ومن لم يقل
بالتخريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أولاً ولا ينسب فلا وجه لجعل مخالفة منشأ الخلاف في جواز
النسبة فتأمل انتهى (وأقول) أراد بعض الشارحين الزكشي وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره
الكوراني قبل نقله عنه مانصه والغالب في مثل هذا عدم اطباق الاصحاب على التخريج بل
ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقا بينهما يستند اليه وهذا هو منشأ
الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه انتهى وزعم ان ما قاله مما ذكره هو مبني على ان
المشار اليه بقوله وهذا منشأ الخلاف هو ما ذكره من الخلاف في التخريج ومنعه وليس كذلك بل
هو استخراج الفارق المفهوم من قوله ويستخرج فارقا بينهما ووجه كونه منشأ الخلاف
المذكور ان المانع من النسبة سنداً احتمال فرق الشافعي بين المسألتين لوروجع فيهما والجوز
نظر الى الظاهر ولم يقيد باحتمال الفارق (فان قلت) فليس سنداً المانع استخراج الفارق بل احتمال
الاستخراج وايضا فقد يدب طبعه على التخريج والخلاف المذكور بحال (قلت) المراد احتمال
الاستخراج وامكانه أو ملاحظته فالإشارة على حذف المضاف أي واحتمال أو ملاحظة هذا
غاية ما في الباب ان في العبارة مسامحة لا يتحاشون عن امثالها (قوله ومن معارضة نص آخر
لنظير تنشأ الطرق) اعلم ان الذي تقر في كتب فروع الشافعية ككتب الرافعي والنووي
ان الطرق اختلاف الاصحاب في نقل المذهب عن الشافعي أو عن تقدمهم من أصحابه وقول
المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالاول أعني اختلافهم في نقل
المذهب عن الشافعي لان النص في اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعي وكذا قول الشارح
وهي اختلاف الاصحاب الى آخره خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك ففهم من يقرر النصين
الى آخره لما تقدم من ان النص انما يطلق على كلام الشافعي ووجه اقتصار المصنف والشارح
على الاول ان كلامهما في بيان احوال اقوال المجتهد وخبرته فينبغي ان يكون تقديم المعهول في
قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر او هو العصر الاضافي أي تنشأ الطرق عند تعارض
النصين المذكور لا عند عدم تعارضهما (قوله أي من النصين الخ) تفسيره قوله ومن معارضة
نص الى آخره (قوله وهي اختلاف الاصحاب) الظاهر ان فيه مسامحة وان الطرق ليست نفس
الاختلاف بل ملزومة من الاقوال والمذاهب المختلفة (قوله والترجيح تقوية إحدى الطريقتين)
أي الدليلين الظاهريين وسمى الدليل طريقا لانه يوصل الى المدلول (قوله بوجه محاسباتي) اعترضه

الكمال بانه قد صار لانه محمل بالنعكاس التعريف اذ يقتضي انه لا ترجيح للاجتماعيات من وجوه
الترجيح وليس كذلك فالمرجح ان ليست منحصرة في قياسياتي كما صرح به المصنف فيميل الكتاب
السابع انتهى (واقول) هذا الاعتراض مدفوع بان قوله قياسياتي شامل لما اشار اليه المصنف
بقوله آخر الباب والمرجح ان لا تقتصر ومشارها غلبة الظن انتهى بناء على ان المراد بـ قياسياتي
ما سبق اتي تفصيلا وما سبق اتي اجمالا ولا ضرورة الى قصره على الاول الذي هو معنى الاعتراض
فتأمل فانه في غاية الحسن واللفظ (قوله فيكون راجحا) فائدة ذكره التوطئة لما بعده ليظهر
ارتباطه بما قبله (قوله ولا ترجيح في القطعيات اعدم التعارض) فيه أمران الاول قال
الكوراني قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات اعدم التفاوت في العلوم
بل ان تعارض نصان وعلم التاريخ فالتأخر ناسخ فقول المصنف اعدم التعارض يريد به التعارض
القابل للترجيح والا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى (واقول) أما قوله فقول المصنف
لعدم التعارض يريد به الى آخره فهو حسن ويمكن ان يقال بل أراد المصنف التعارض مطلقا
اذ التعارض حقيقة في نفس الامر منتف مع النسخ أيضا لوقفه على اتحاد زمان النسبة مع
تعدد في النسخ كما لا يخفى فتأمل وأما قوله اعدم التفاوت في العلوم ففيه بحثان أحدهما ان
عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق انه سامتفاوتة كما تقر في محله فلا يحسن بناء هذه
المسئلة على ما هو خلاف التحقيق والحق والآخر ان مفهوم قوله اعدم التفاوت في العلوم ان
تفاوتها يقتضي التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضي التعارض ولا عدمه وقد
يجاب عن هذا بان المراد ان عدم تفاوتها يشافي تعارضها وتفاوتها لا يتألفه فليتأمل والثاني
قال الصفي الهندي ولقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الازهان فانه قد
يتعارض عند الانسان دليلان فاطعان بحيث يعجز عن القدح في احدهما وان كان يعلم ان
احدهما في نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء
على هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تكن
متعادلة انتهى وقد بشرنا به قول الشارح اذ لو تعارضت لاجتماع المتناقضين كما تقدم
اذا اجتماع المتناقضين انما يلزم تعارضهما في نفس الامر لا في الازهان ففيه تصدير المسئلة
بالتعارض في نفس الامر وذلك يدل على امكانه بحسب الازهان والالم ينتج مقتضاه على ذلك
التصوير وقد يجاب بانهم انما أطلقوا اتفاق الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم
وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الازهان مع التزام امكان تعارضها بحسبها
فليتأمل (قوله والمتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب هو راجع الى بيان شان القطعيات انتهى
ورجوعه الى ما ذكره هو صريح ما ذكره المحققين ان كنهه كما لا يخفى خلاف المتهوم من منسح
الشارح حيث اقتصر على اطلاق المصنف في التعارض بين القطعيات وهو قوله والمتأخر
بقوله من النصين المتعارضين فان السابق الى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص
القطعيات وفرض الكلام في غيرها وفي الاعم فليتأمل (قوله وان نقل المتأخر بالاحاد
الى آخره) هو مبالة في المعنى على ما قبله قال الكوراني شرحا لذلك مانعه فان نقل تأخر القطعي

فيكون راجحا (والعمل
بالراجح واجب) بالنسبة
الى المرجوم فالعمل به
يتمتع سواء كان الرجحان
قطعا أو ظاهريا (وقال
القاضي) أبو بكر الباقلائي
(الاماريج طنا) فلا يجب
العمل به (اذ لا ترجح بظن
عنده) فلا يعمل بواحد
فتم ما لفق الماريج (و) قال
أبو عبد الله (البصري) ان
رجح أحدهما بالظن
فالتخير بينهما في العمل
وانما يجب العمل عنده
وعند القاضي بارجح قطعا
(ولا ترجح في القطعيات
اعدم التعارض) بينهما
اذ لو تعارضت لا اجتمع
المتناقضان كما تقدم
(والتأخر) من النصين
المتعارضين (ناسخ) لا متقدم
منهما آيتين كانا وخبرين
أو آية وخبر بشرط النسخ
(وان نقل المتأخر بالاحاد
عمل به لان دوامه) بان
لا يعارض (مظنون)
وابعضهم احتمال بالمنع

بطريق الاحاد جعل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخا للمقدم لان الاصل دوام المتأخر من غير
 معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التأخر احادا لانه
 يقضى الى اسقاط المتواتر بالا حاد فاجواب بان النسخ قطعي المتن غاية ان المتأخر قطعي وبذلك
 لم يصح النص ظنيامع اجاع الصمائية فمن بعدهم على الاكتفاء بنقل الاحاد في المتأخر وأما ذلك
 التأخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه احدا انتهى (وأقول) ما زعمه من ان
 تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لانه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على ان الضهير
 في دوامه للمتأخر وهو ممنوع وان واقفه عليه شيخ الاسلام بل هو للمقدم وفاقا للكمال والمعنى
 ان الذي يرفع بالمتأخر انما هو دوام المتقدم ودوامه مظنون لا مقطوع به فلم يلزم اسقاط المتواتر
 بالا حاد لان الدوام غير متواتر وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور به في غاية الظهور وعلى
 ان اندفاعه ممكن ايضا مع كون الضهير للمتأخر بناء على ان المعنى ان دوام المتأخر مظنون ايضا
 أي كدوام المتقدم فالتعارض انما وقع بين ظنيين وهما الدوامان ولا اشكال في دفع أحدهما
 بالآخر وأما ما اشار اليه شيخ الاسلام على هذا التقدير من انه أشار بقوله لان دوامه أي المتأخر
 مظنون الى ان الاصل عدم طرق معارض له ففيه نظر لان دوام المتقدم مظنون ان لم يكن
 معارضا طارئا كان معارضا قارنا (تنبيه) عبارة الكوراني تدل على ان قول المصنف وان
 نقل التأخر بالنسخ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الانسب بالسياق وكون هذه الجملة مبالغة على
 قوله والمتأخر ناسخ الذي هو من فروع قوله ولا ترجيح في القطعيات على ما تقر رغبه وفي بعض
 النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الاظهار في موضع الضمار وعدم مناسبة السياق
 الا ان يراد نقل المتأخر من حيث انه متأخر فليتم (قوله لان الجواز يؤدي الى اسقاط المتواتر
 بالا حاد في بعض الصور) بين ذلك أولا شيخنا الشهاب في حاشيتين معناه ما واحدا لفظ احدهما
 ما صورته وجهه ان المتواترين اذا كان تأخر أحدهما طارئة لا حاد ومع ذلك ينسخ فالتأخر
 الاحاد اذا تأخر يكون ناسخا وهذا الذي أدى اليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم اسكن
 يبقى الكلام في قوله بعض الصور ما معناه والظاهر انه أراد به اذا تأخر خبرا لا حاد انتهى ثم بينه
 في حاشية بالثبوت لفظها ما صورته قوله لان الجواز الخ قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش
 معناه ما واحدا ثم ظهروا خلاف ذلك وأن معنى كلامه ان المتواترين اذا كان طريق تأخر
 أحدهما احادا يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالا حاد المثبتة للتأخر وقوله في
 بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الا حاد رواية فلا يؤدي هذا الحكم الى القول
 به لان الاحاد هنا من حيث التأخر فقط وهذا من حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في
 الاول ان يقول به في الثاني فصح قوله في بعض الصور اذ لو اسقطها شمل ذلك هذا مراده ان شاء
 الله تعالى وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فانه يضيغ فيه قوله في بعض الصور
 انتهى (قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة) فيه امران الاول انه قد يقال هلا تأخر
 ذلك الى المسئلة الثانية المعقودة لبيان المربحات فانه من جملة المربحات والثاني انه سكت
 عما لو تعارض كثرة الادلة وكثرة الرواة في المقدم منها ولا يبعد ان المقدم كثرة الادلة (قوله
 وان العمل بالتعارضين ولو من وجهه أولى من الغاء أحدهما) فيه امران الاول ان المراد

لان الجواز يؤدي الى
 اسقاط المتواتر بالا حاد في
 بعض الصور (والاصح
 الترجيح بكثرة الادلة
 والرواة) فاذا كثرت أدلة
 احدهما تعارضين بموافق له
 أو كثرت روايته رجح على
 الآخر لان الكثرة تفيد
 القوة وقيل لا كالمبنيين
 (و) الاصح (ان العمل
 بالتعارضين ولو من وجهه
 أولى من الغاء أحدهما)

بترجيح الآخر عليه وقيل
لا يفسر الى الترجيح مثاله
حديث الترمذي وغيره
أيما هاب دبح فقد ظهر
مع حديث أبي داود
والترمذي وغيرهما
لا تنفعوا من الميتة بأهاب
ولاعصب الشامل للأهاب
المذبوح وغيره فملائه على
غيره جماعين الدالين وروى
مسلم الأول باقظ إذا دبح
الأهاب فقد ظهر (ولو) كان
أحد المتعارضين (سنة
قابلها كتاب) فإن العمل بهما
من وجه أولى (ولا يقدم)
في ذلك (الكتاب على السنة
ولا السنة عليه خلافا
لزامهما) فزاعم تقديم
الكتاب استند إلى حديث
معاذ المشتمل على أنه يقتضي
بكتاب الله تعالى فإن لم يجد
فيسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي رسول الله
بذلك رواه أبو داود وغيره
وزاعم تقديم السنة استند
لقوله تعالى التمين للناس
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
في البحر هو الطهور وماؤه الحلي
ميتته رواه أبو داود وغيره
مع قوله تعالى قل لا أجد فيما
أوحى إلي محرما إلى قوله أو
لحم خنزير فكل منهما يتناول
ختير البحر وجائز الآية
على خنزير البر المتبادر إلى
الأذان جماعين الدالين

(فإن تعذر) العمل بالمتعارضين أصلا

بالأولوية هذا الأسبقية بمعنى الاستحقاق والوجوب والثاني قال الكوراني ولوقدم هذا البحث
على المسئلة السابقة كان أولى كما لا يخفى لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الروايات إنما يكون إذا تعذر
الجمع انتهى (واقول) وجه ما فعله المصنف أن في هذا البحث تنبيه المسئلة السابقة لأن الغاء
أحدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال محل الترجيح إذا تعذر العمل بهما مطلقا ولا يكفي تعذر
العمل من بعض الوجوه مع إمكان العمل من بعضها كما قد يتوهم وشأن التقيد بأن أخر كان
فيه توطئة للمسئلة الآتية وهي قوله فإن تعذر الخ وشأن التوطئة أن يليه الموطأ له وأما قوله
ولوسنة الخ فهو من تمة التوطئة ففي إيراد هذا البحث في هذا المحل مراعاة للامرين ووفاء بهما
على وجه أخصر وأتم فأنقله المصنف أولى فتأمل (قوله بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه
به فإن شرط النسخ عدم إمكان الجمع (قوله فإن تعذر وعلم المتأخر فمتأخر) فيه أمران الأول
أنه ينبغي أن يحل إذا قبل النسخ والافتقار قول المصنف الآتي في جهل التاريخ هو التخيير
ثم رأيت الإمام الرازي وغيره كالصفي الهندي صرحوا بالتقديم وجعلوا الحكم عند عدم قبول
النسخ التساقط والرجوع إلى دليل آخر وجوز بذلك الأسنوي ونقله عن الإمام فقال فاما القسم
الأول وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم فقبه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما
متأخر الورود عن الآخر ويعلم أيضا تعيينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين
أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب أو السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة قال في
المحصول وإنما يكون الأول منسوخا إذا كان مدلوله قابلا للنسخ فإن لم يكن أي كصفات الله
تعالى كما قاله النقشواني فأنه ما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر ولو كان الدليلان
خاصين فحكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى
ولا إشكال في ذكره القطعيين هنا وإن أريد القطعيين بحسب السند والدلالة لاجتماع
التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيين وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام ثم رأيت
شيخ الإسلام أيضا قال ما نصه ثم ظاهر أن محل ذلك إذا قبل المتقدم النسخ والافان كان أحدهما
قطعيًا والآخر ظنيًا أقدم القطعي أو ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله
النسخ انتهى ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع إلى
دليل آخر بان محل ما تقدم إذا تعذر الترجيح وعلى هذا فإزداد على قوله طلب الترجيح أنه إن تعذر
الترجيح رجع إلى غيرهما فإن تعذر الرجوع لغيرهما فيجوز التخيير وأما قوله ويحتمل تقديم
الأول الخ فقد أوردته النقشواني على الإمام فقال قوله إذا كان مدلوله قابلا للنسخ
يتساقطان ويرجع إلى دليل آخر لا يستقيم بل يمنع العمل بالتأخر ويعمل بالتقدم كما كان قبيل
ورود المتأخر آدم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى ونقله عنه القرافي وأقره وفيه نظر لوجود
التعارض فلا منية لا تقدم بمجرد تقدمه فليتأمل والثاني أن ظاهره أنه لا فرق في النسخ عند
علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين إمكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر
بالأحد لا يقال لأحاجة إلى ذلك لأن فرض المسئلة تعذر العمل ولا يتعذر الجمع تعذر الترجيح
أدفعه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لأن نقول المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال
وإن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أي ترجيح الآخر عليه وحينئذ تعذر

العمل

العمل في كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليتامل (قوله وعلم المتأخر) ثم قوله والا أي وان لم يعلم المتأخر لا يخفى ان المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما اذا علم ان بينهما تأخرا ثم تارة يعلم عين التأخر منهما وتارة لا وحيثما تغير قوله والا قوله الا في وان جهل التاريخ لانه موصور بما اذا لم يعلم بينهما تأخرا ولا تقارن كما فسر الشارح بذلك فليتامل (قوله والارجع الى غيرهما) فيه أمور أحدها ان المتبادر من قوله والابعد قوله وعلم المتأخر المشعر بان فرض المسئلة علم تأخر أحدهما ولا بد أن معناه وان لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحيثما لا يغني هذا عن مسئلة الجهل الا مسئلة غيرهما كما تقدم وانما لم يرد من هذا ما يتناول صورة الجهل الا لانه قد استغنى عن أفرادها لان أفرادها أبلغ في بيانها وفي ذكر الأقسام متمايزة وهي ترتيبها وتعارفها ما وجهل الأمرين وبم هذا يدفع ما أورده شيخ الاسلام والثاني ان قوله والا ان أريد به نفي علم المتأخر مطلقا كما هو المتبادر لم يشمل ما لو علم ثم نسي مع ان حكمه كذلك ولا يبعد ان محل ذلك ما لم ترج معرفة التأخر والا انتظرت وان أريد به نفي علمه على الاستمرار أي وان لم يعلم المتأخر علما مستمرا مثله كما يشمل ما لو علم التأخر بلفظ المصدر دون عين التأخر بلفظ اسم الداعل بل اشكال بل هذه فرض المسئلة كما تقرر * والثالث انه هل المراد بغيرهما البراءة الاصلية كما تقدم عن الصفي الهندي وغيره في قول الشارح فارجع الى غيرهما عقب قول المصنف أو التساقط أو أعم فيه نظرو قضية التوجيه السابق ثم ان المراد هنا الأعم لقبول ما هنا للترجيح بخلاف ما هنا على ما سبق * والرابع ان قيل هل شرط الرجوع الى غيرهما تعذرا للجمع والترجيح قلت أما تعذرا للجمع فهو فرض المسئلة كما يفيد قوله فان تعذر أي العمل لان تعذر العمل يعني تعذرا للجمع وأما تعذرا للترجيح فلم يتعرض له المصنف ولا الشارح واشترائطه هنا محل نظر وكذا يقال في قوله الا في وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجوع الى غيرهما فهو مفروض في تعذرا للجمع كما يستفاد من قول الشارح في توجيهه تعذرا للعمل بواحد منهما ما اذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذر العمل بواحد منهما وأما اشتراط تعذرا للترجيح أيضا فلم يتعرض له أيضا وهو محل نظر ثم رأيت الامام وغيره كاصفي الهندي صرحوا بدخول الترجيح هنا ونقله الاسنوي عن الامام وأقره حيث قال الثاني ان يجهل المتأخر منهما فلم يعلم عينه فيمنظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلامهما محتمل أن يكون هو المتدوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساوى اختيار الجتهده كما صرح به في المحصول واليه اشار المصنف بقوله فان جهل فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح ان كانا مظنونين انتهى كلام الاسنوي وانما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الامام من عدم قبول المعلوم للترجيح لكن استشكل النقشواني عليه هذه التفرقة فقال اذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ وتساوى في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون نامختا بان كان متأخرا وقد حكم في هذا الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم يحكم به هنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط تعين ههنا عدم الجواب أولا لا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع ان طرح المعلوم اشدد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح في المعلومين لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون للعامين عوارض فحوكون أحدهما مخصوصا دون الآخر وأحدهما أكثر قبولا للتخصيص

(وعلم المتأخر) منهما في الواقع (فنامخ) للمتقدم منهما (والا) أي وان لم يعلم المتأخر منهما في الواقع (رجع الى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما

من الآخر لكثرة صورته وأفظ التعميم في أحدهما الام التعريف وفي الآخر واجمع أو أحدهما
مذكور بما والاخر بكل ولفظ كل أقوى دلالة على العموم الى آخر ما أطال به ونقله عنه القرافي
وأقره ويمكن ان يكون امراض المصنف في هذه المساحة عن التفصيل بين المعلوم وغيره لانه
لا فرق بينهما ما عدا بالنسبة للاحكام التي ذكرها والذي يظهر ان الترجيح داخل في المرجوع الى
غيره. ما أوله حكمه لكن لو تعارضان وجد مرجح لأحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض
لهما مجبعا فينبغي النظر بين مرجحه الذي يقتضي قوته و مرجح أحدهما والتقديم بالأقوى منهما
والرابع انه سكت عما لو لم يوجد غيرهما مع انتفاء المرجح لأحدهما وقد ذكر الامام وغيره التخيير كما
تري لكن السابق الى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف والخامس انه ينبغي التأمل في
معنى الرجوع الى غيرهما فان ذلك الغير ان وافق أحدهما مرجحه فيكون ذلك من قبيل الترجيح
وان لم يوافق واحد منهما فلا معنى للرجوع اليه دونهما لان الحاصل حينئذ ان هناك ثلاثة
أدلة متنافية فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين وقد يجاب
بتصوير ذلك بما اذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضي تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير
عنهما مجبعا مع منافاته لكل منهما فيكون نافعا لهما أو كان قطعا وهما اظنه ان يقدم عليهما
وكذا يقال حيث قبل بالرجوع الى غيرهما كما في قسم الجهل الآتي فليتأمل (قوله وان تقارنا
فالتخير ان تعذرا لجمع الخ) فيه أمور أحدها قال الكوراني وفي كلامه نظر من وجهين الاول
ان التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع لانه تناقض لا يليق بمصنعه بل دائما أحدهما
متأخر الا انه ربما يجهل التاريخ الثاني ان قوله ان تعذرا لجمع في التقارن والجهل بما لا وجه له
لانه قد تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذرا لجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر
الجمع وتقارنا فالتخير ان تعذرا لجمع فالصواب حذفه انتهى (وأقول) أما الوجه الاول فجوابه
في غاية الظهور وذلك لظهور ان التناقض انما يلزم اذا اتحد المتعارضان في زمان النسبة واهذا لما
قال صاحب التنقيح واعلم ان في الكتاب والبينة حقيقة التعارض غير متعققة لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل داليل
متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لكانا جهلنا
المقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه في الواقع لا تعارض انتهى بين صاحب التلويح انه أراد
بزمان ورودهما ان زمان النسبة لازمان التسليم انتهى وحينئذ فيجوز ان يراد بالتقارن هنا
التقارن في زمان التسليم بالنسبة اليه تقيس وتعالى على الوجه المتصور في حقه اذ لا يلزم عليه
تناقض لانه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وان يراد به التقارن في النزول على النبي
عليه افضل الصلاة والسلام اذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكره وان يراد به التقارن في الورد أي
الوصول الدنيا أي الى الطبقة الاولى من الاخذين عنه عليه افضل الصلاة والسلام ان تصور
تقارن في ذلك اذ لا يلزم عليه تناقض أيضا لما ذكره وان يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التسليم
أو زمان النزول أو زمان الورد وخصوصا في الاخير ومن المشهور ان تقارن الاقوال مع اتحاد
القائل الحادث ليس الاعمى التعاقب هذا واعلم الاسبق الى الفهم من كلامهم ان المدار في
التقارن بعنايه الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للسنة على

(وان تقارنا) أي المتعارضان
في الورد من الشارع
(فالتخير) بينهما في العمل
(ان تعذرا لجمع) بينهما
(و) تعذر (الترجيح) بان
تساويهما من كل وجه فان
امكن الجمع والترجيح فالجمع
أولى منه على الاصح كما تقدم

زمان الورد أي التسليم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن أقابل أن يقول إن التقارن
 بين المتنافيين لا يلزم على الإطلاق أن يكون تناقضاً محذوراً بل هو أن يكون للتخيير بينهما أو
 حكمية أخرى فليستأمل (فإن قلت) محل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لأن مقتضاه النسخ
 والمصنف لم يذكره في أحكام هذا القسم (قلت) قد يمنع أن مقتضاه ذلك بناء على اعتبار التراخي
 في النسخ كما اعتبره إمام الحرمين في الوردات وقال المولى سعد الدين الحقيقي إن قيد التراخي
 مما لا بد منه في حقيقة النسخ وأما الوجه الثاني فقول فيه أنه لا تقدم من كلامه إلى آخره كأنه
 يريد أنه تقدم في قوله والأصح أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أي
 ترجيح الآخر عليه فإن مضمون هذا أن الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذي هو المراد بالعمل
 بالمتعارضين ولو من بعض الوجوه والأفلم يتقدم ذلك في غير هذا الموضع من هذا الباب كما هو في
 غاية الظهور وإن تأمل ما تقدم من الباب وقوله فيصير تقدير كلامه إلى آخره عابسه منع ظاهر لأن
 هذه الصيرورة لا تسبب على أنه تقدم من كلامه أن المصير إلى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع
 إذ ليس هنا مصير إلى الترجيح بل يصير إلى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على
 أن المصير إلى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع أن يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله فيصير
 إلى آخره لا يقال مراده أن ذكر الترجيح في قوله في الموضعين أن تعذر الجمع والترجيح يغني عن
 ذكر تعذر الجمع فيه لأن الترجيح انما يكون بعد تعذر الجمع لا نافية قول هذا هو س ظاهر اما ولا فلا
 نسلم اغناء عنه هنا إذ لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح في التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من
 نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع إذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع بل نفس إمكان الجمع
 مانع من الترجيح موجب اعتذاره وأما ثانياً فإسناد ذلك إلى أن لا يقتضي أن يصير تقدير كلامه
 ما زعمه كما هو ظاهر يادني تأمل بل الصواب في الاعتراض أن يجعل السبب في أن يصير تقدير
 كلامه ما ذكره هو قوله فإن تعذر لانه بمعنى تعذر الجمع لأن معنى تعذر العمل به ما أن لا يمكن الجمع
 بينهما مطلقاً وقد جعل مقصداً لما بعد من قوله وعلم المتأخر أو ما عطف عليه فصار التقدير فإن تعذر
 العمل وتقارنا فالتخيير أن تعذر الجمع وحاصل هذا فإن تعذر الجمع فالتخيير أن تعذر الجمع لأن
 تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع كما تقرّر وأما أن المصير إلى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فلا سيبة
 له في ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب أن معنى هذا الاعتراض على جعل قوله وإن تقارنا في خبر
 قوله فإن تعذر فيكون معطوفاً على قوله وعلم المتأخر وهو ممنوع بل يجوز أن يكون معطوفاً على
 جملة قوله فإن تعذر الخ وحينئذ لا يكون في خبر التعذر ولا يصير تقدير ما ذكر (فإن قلت) فهلا
 جعله في خبر التعذر حتى يستغنى عن النصريح باشتراط تعذر الجمع فإنه انحصر (قلت) لعله
 ارتكب ذلك توطئة للاهتمام بالنصريح بالشروط الثلاث لفعل عم اقنأمل والأمر الثاني أن المراد
 التخيير في العمل كما قدم به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجوز فيه ما تقدم في الكلام على
 قول المصنف فإن توهم التعادل في التخيير بينهما في العمل والأمر الثالث ذكر الاستغنى في هذا
 القسم نفسه لا أنه لا يحصل في غيره حيث قال الثالث أن بعد تقارنهما وقد ذكره في المحصول
 فقال إن كانا معلومين وإمكان التخيير بينهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير
 قال ولا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرفت أن المعطوف لا يقبل الترجيح

ولان يرجع أيضا بما يرجع الى الحكم ككون أحد - ماله حظ من لانه بقضى طرح المعلوم
بالكلمة وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساوا فالخير انتهى
وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولانه لا فرق بين المعلومين وغيرهما في قبول الترجيح
وهو ظاهر لان وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم سابق عن النقشواني وغيره على انه لا مانع
من الترجيح بما يرجع الى الحكم ولا يضطر طرح المعلوم لان الطرح يرجع الى المدلول وهو ظني
لالمعلوم فلا محذور فيه فليتأمل (قوله وان جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع الى غيرهما) ما
ظاهره وان أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر بل المقصود ان محل الرجوع الى غيرهما اذا
تعذر الجمع بينهما وهو المفهوم من تعديل الشارح بقوله تعذر العمل بواحد منهما انتهى فانه مع
امكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بينهما جميعا وهل محله أيضا ان تعذر
الترجح فيسه نظر ولا يبعد ان محله ان تعذر الترجيح لان الرجوع الى غيرهما يتضمن اسقاطهما
جميعا والعمل باحدهما بالترجح أولى من اسقاطهما جميعا وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف
الى ان تعذر الجمع والترجح الى هذا أيضا نعم هذا ظاهر ان كان ذلك الغير هو البراءة الأصلية
فان كان دليلا انقلبا آخرسالماعن المعارضة مترجحا فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما
(قوله والاختصار الناظر) لا يخفى ان الاختصار في صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ في غاية البعد
فراجع (تنبيه) هل يختص الغير في قوله هنا وفيما تقدم رجوع الى غيرهما بالمعارض له - ما
جميعا اذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة والمتبادر من الرجوع الى
غيرهما تساقطهما وذلك يناقض الترجيح ويدل عليه التعليق بتعذر العمل بواحد منهما اذ مع
موافقة الغير لأحدهما وترجيحه بها قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لأحدهما
أيضا ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ولا ينافيه التعليق المذكور بناء على ان المراد منه
تعذر العمل به وحده - لكن بضعف هذا مع تقييد الرجوع الى الغير بتعذر الجمع والترجح
على ما تقدم في ذلك تظن (قوله فان كان أحدهما اعم) هلا قال او مطلقا اذ سبق ايضا ان
المطلق يحمل على المقيد اللهم الا ان يريد بالاعم ما يشمل الاعم عموما بما يشمل المطلق (قوله
مسئلة يرجع بعلا الاسناد وفقه الراوي الخ) أقول ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين
مقابله ولم يتعرض لترجيح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض ولما ذكر الصفي الهندي النوع
الاول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بـ كثرة الروايات وعلا الاسناد وورع الراوي عقبه بقوله
تنبيهان أحدهما علم ان واحدا مما ذكرناه من التراجع لو حصل في مرتبة من مراتب الرواية
اعنى الابتداء والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجعا على ما لم يحصل فيه ذلك المرجح وثانيهما
انه قد يقع المعارض بين هذه المبرجات كما بين كثرة الروايات مثلا وبين قوة عدالة الراوي وشهرته
فرب عدل اقوى في النفس من عدلين فينبغي ان يعتمد المجتهد في ذلك على ما يغلب على ظنه - ولذلك
اذا ظهرت عدالة الراوي بتركيبة جمع قليل لكن بحجة باطنة وعدالة الآخر بتركيبة جمع كثير - لكن
لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة فان الاول ربما يغلب ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه وامثاله ظنه
انتهى وقد ذكر الزركشي عند قول المصنف والاصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة كلاما عن امام
الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما منه نعم لو اجتمع منبه الثقة وقوة العدد بان روى احد الخبرين

(وان جهل التاريخ) بين
المعارضين اى لم يعلم بينهما
تأخر ولا تقارن (وأمكن
النسخ) بينهما بان يقبلا
(رجع الى غيرهما) تعذر
العمل بواحد منهما - ما
(والا) اى وان لم يمكن النسخ
بينهما (تخير) الناظر بينهما
في العمل (ان تعذر الجمع)
بينهما (والترجح) كما تقدم
في المتقارنين هذا كله فيما
اذا تساوى في العموم
والخصوص (فان كان
أحدهما اعم) من الآخر
مطلقا ومن وجهه (فكما
سبق) في مسئلة آخر بحث
التخصيص فراجع (مسئلة
يرجع بعلا الاسناد) اى قلة
الوسائط بين الراوي للمجهل
وبين النبي صلى الله عليه وسلم

٢ يتأمل ويراجع ويحترز
بخطه

(وفقه الراوى ولغته ونحوه)

لقلة احتمال الخطامع واحد
من الاربعه بالنسبة الى
واحد من مقابلاتها (وورعه
وضبطه وفطنته ولوروى)
الخبر (المرجوح باللفظ)
والراجح بواحد مما ذكر
بالمعنى (ويقظته وعدم
بدعته) بان يكون حسن
الاعتقاد (وشهرة عدالة)
لشدة الوثوق به مع واحد
من الستة بالنسبة الى
مقابلاتها (وكونه مزي
بالاختبار) من المجتهدين
فيرجح على المزي عنده
بالاخبار لان المعايضة اقوى
من الخبر (أو أكثر من كثر
ومعروف النسب قبل
ومشهوره) لشدة الوثوق
به والشهرة زيادة في المعرفة
والاصح لا ترجح بها
(وصريح التزكية على
الحكم بشهادته والعمل
بروايته) فيقدم خبر
من صرح بتزكيته على
خبر من حكم بشهادته
وخبر من عمل بروايته في
الجملة لان الحكم والعمل
قدينيان على الظاهر من غير
تزكية (وحفظ المروى)
فيقدم مروى الحافظ له
على مروى من لم يحفظه
لاعتناء الاول برويه (وذكر
السبب) فيقدم الخبر
المشتمل على السبب على ما لم
يشتمل عليه لاهتمام راوى الاول به

ثقة وروى الاخر جمع لا تبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الاخر في الثقة والعدالة فهذه صورة
أخرى وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة
لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فان الغالب على الظن ان الصدوق
لوروى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصدوق انتهى ثم لما ذكر
الصفى النوع الثانى وهو الترجيح بعلم الراوى وفضله الى أقسام كثيرة قال (تنبيه) ما علم انه قد
يقع التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الاول
فلا يجب القطع مطابقا برجحان النوع الاول على الثانى بناء على ان الورع في هذا الباب أكثر
اعتبارا من العلم بدليل ان فاقده لا تقبل روايته وفاقده العلم اذا كان ورعا تقبل روايته لان
الظنون قد تختلف اذ ذلك فينبغى أن يعتمد المجتهد في ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى فليتمام قوله
بدليل ان فاقده لا تقبل روايته الا أن يريد بالورع ما ينافى تركه القبول ثم بين النوع الثالث
وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط ثم الرابع وهو الترجيح بالحاصل من الاسناد ثم
الخامس وهو الترجيح الراجع الى زمان الرواية والتحمل وفصل كلالا الى أقسام كثيرة قال
وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الانواع أو من الانواع التى يأتى ذكرها ينبغى
أن يحكم المجتهد ظنه اذا التمس على جميعها بما يمنع للتطويل البالغ الى الغاية اه ثم ذكر كمثال
ذلك بعد ذلك أيضا (قوله وفقه الراوى) أقول لا يعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذى
يتعلق به ذلك المروى حتى اذا كان المروى متعلقا بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر
الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقهيا بذلك الباب حالى التحمل والاداء والاخر
فقهيا به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول فليتمام (قوله ولوروى الخبر المرجوح باللفظ) قال
شيخنا الشهاب قضيته اختصاص هذا بالامور السابقة دون ما يأتى وقد يوجه انتهى

(قوله بان يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب هذا يخص من عدم البدعة اه

(قوله لان الحكم والعمل قدينيان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب هذا يفيدان معنى قوله
في الجملة أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر
هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا واذا كان من صرح بتزكيته مقدما على من هذا شأنه
فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالاولى بل ينبغى أن يكون من
حكم بشهادته وعمل بروايته في الجملة مقدما على هذا أيضا انتهى وهو ظاهر (قوله على
مروى من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب كان المراد بغير الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره
ويؤديه بعد تفكيره وتكلفه لا من أخل بحفظ بعض المتن لانه سياتى في قوله والمستعمل على زيادة
انتهى (أقول) لا حاجة الى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضا من لا يقدرد على التذكر ولا
التاديه بعد التفكير والتكلف بل اذا سمع اللفظ عرف انه مرويه عن فلان ورواه عنه ثم رأيت
شيخ الاسلام من له بقوله كأن رواه بثلثين غيره وفي شرح المنهاج لاه صنف ما نضه الرابعة عشر
حفظ الراوى وقد أطلقه في الكتاب وهو يحتمل امرين كلاهما حق أحدهما أن يكون قد حفظ
لفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب فالحافظ أولى وثانيها أن يكون أحدهما أكثر حفظا
فان روايته راجحة على من كان نسبته أكثر انتهى ويمكن حمل كلامه هنا على الامر الاول

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما روي به على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزداد في كتابه أو ينقص منه واحتمال النسيان ٢١٨ والاستنباط في الحافظ كالعدم (وظهور طريق روايته) كالسماع بالنسبة إلى الأجازة فيقدم

أيضا (فإن قلت) يتكرر مع قوله الاتي والتعويل على الحفظ دون الكتابة (قلت) قد يفرق بينهما بأن مدار هذا الاتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الأمر الأول فإنه مفروض فيما إذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والاخر عن كتابة فليتمام (قوله) والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران الأول قال الكوراني لأنه أي المعول على الحفظ عدل لا يكذب وقوله على النبي شيئا ما قاله نسياناً بعيداً عن الكتاب يمكن أن يزداد فيه بخط شابهه وبه إذا سقط ما يقال إذا كان الكتاب محفوظاً عنه به بخط ضابط هو أوثق من الحفظ وانما سقط لأن حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه الا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابهه قليل جداً انتهى (وأقول) أشار بما يقال إلى كلام الزركشي فإنه قال وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا يحتاج برواية من يعول على كتابه قال أشهب سئل مالك أيؤخذ من لا يحفظ وهو نفسه صحيح أيؤخذ عنه الأحاديث فقال لا يؤخذ عنه أخاف أن يزداد في كتبه بالليل (قلت) بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بحفظ ضابط أوثق من الحافظ وما ذكره من طرق النقص للخط يعارض بطرق النسيان والاستنباط إلى الحفظ دون الكتابة انتهى ولا يخفى على متأمل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه أما أولاً فلا فرجه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جداً في حيز المنع بل هو كثير جداً وأما ثانياً فذهب أن الأمر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الأمر القليل إذا تحقق لكونه قليلاً بقرض تسليته مما لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتمامه والثاني أن ظاهر العبارة أن المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلوا فاعكس أمرهما في بعض الأخبار فكاتبه الأول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك (قوله) لأنه أضيظ منها في الجملة (ظاهره) تقديم خبر الذكركر حتى على خبر انثى علمت اضبطتها منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال أما لو علمت اضبطتها تلك الانثى فيقدم خبرها واعلم أن قول المصنف هنا وذكره وقوله الاتي وصاحب الواقعة معارضان في تقديم الذكركر على الانثى صاحبة الواقعة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالأول خاص بتقديم الذكركر على الانثى عام في كونه ذكراً أو أنثى فان خص عموم كل منهما بما بخصوص الاخر تعارضاً في الانثى صاحبة الواقعة اذ قضية تخصيص عموم الأول بخصوص الثاني تقديمها على الذكركر وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص الأول تقديمها على الذكركر عليها وقضية تسليمها الاتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بقضاءه دون خبر ابن عباس ان المعتد عندهم تقديم خبر الانثى إذا كانت صاحبة الواقعة على الذكركر فليتمام (قوله) قال واضبطية جنس الذكركر الخ قال شيخنا الشهاب ان كان مراده ان الاضبطية ثابتة لجنس الذكركر وانها لا تراعى الا اذا ظهرت في الأحاد أي علمت بان اتصف بها راو مثلاً وان السبب في عدم اعتبارها الا كذلك وجود الاضبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح ولكن قوله وليس كذلك لا يلائم هذا المعنى انتهى (وأقول) كان مراد الاستاذ بالظهور في الأحاد الوجود في جميع الأحاد فلا يتأقبه قوله وليس كذلك ويحتمل أنه أراد به الوجود في غالب الأحاد وينع أن ذلك أكثر فتخلفه

المسروع على لجأز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراعاتها آخر الكتاب الثاني (وسماعه من غير حجاب) فيقدم المسروع من غير حجاب على المسروع من وراء حجاب لأن الأول من طرق الخلال في الثاني (وكونه من اكابر الصحابة) فيقدم خبراً أحدهم على خبر غيره لشدة ديانتهم وقد كان على رضى الله تعالى عنه بحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكراً) فيقدم خبر الذكركر على خبر الانثى لأنه أضيظ منها في الجملة (خلافاً للاستاذ) أبي اسحق الاسفرياني قال واضبطية جنس الذكركر وانما تراعى حيث ظهرت في الأحاد وليس كذلك فان كثيراً من النساء اضبط من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكركر (في غير أحكام النساء) بخلاف أحكامهن لأنهن اضبط فيها (و) كونه (حراً) فيقدم خبره على خبر العبد لأنه اشرف منصبه يحتز عالياً يحتز عنه الرقيق (و) كونه (متأخراً لاسلام) خبره مقدم على خبره مقدم لاسلام ظهور تأخر خبره

(وقيل متقدمه) عكس ما قبله لأن متقدم لاسلام لصالته فيه أشد تحرراً من متأخره وابن الحاجب حرم في هذا في الترتيب بحسب الراوى ثم ما قبله في الترتيب بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لأنه تنافض في كلامه كما قيل (و) كونه

(محمداً بعد التكليف) لأنه أضبط من المحتمل قبل التكليف (وغیر مدلس) لأن الوقوف به أقوى من الوقوف بالمدلس
المقبول وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغیر ذی اسمین) لأن صاحبهما ٢١٩ يتطرق اليه الخلال بان يشاركه ضعيف

في أحدهما (ومباشراً
لمرويه) (ومصاحب الواقعة
المرويه فان كلامهما أعرف
بالحال من غيره مثال الاول
حديث الترمذي عن أبي
رافع انه صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة حلالاً وبنيها
حلالاً قال وكنت الرسول
بينهما مع حديث الصحيحين
عن ابن عباس انه صلى الله
عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
محرم وفي رواية للبخاري
عنه تزوج ميمونة وهو محرم
وبنيها وهو حلال وماتت
بسر في ومثال الثاني
حديث أبي داود عن ميمونة
تزوجني رسول الله صلى الله
عليه وسلم ونحن حلالان
بسر في ورواه مسلم عنها انه
صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال مع خبر ابن
عباس المذکور وروى
أبو داود عن سعيد بن
المسيب قال وهم ابن عباس
في تزوج ميمونة وهو محرم
(وواوياً باللفظ) (سلامة
المروى باللفظ عن تطرق
الخلل في المروى بالمعنى
(و) كون الخبر (لم ينكره
راوى الاصل) كذا في
المنهاج كالحصول وهو من
اضافة الاعم الى الاخص
كسجد الجامع وهي نادرة
لا يقبلها الذهن اليها ولو

في الا حادثة ثنائي الغلبة (قوله وكونه متأخر الاسلام) أقول في الذوالقريد في سياق النقل
عن المصنف بحيث يحتمل أن يـ= ون من كلام المصنف مانصه قالوا وقال بعض أصحاب أبي
حنيفة لا يقدم بالتأخر لأن المتقدم أيضاً عاش حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى
التأخر في الصحة وزاد عليه بالتقدم قالوا ورد عليهم أصحابنا هذا بان سماع المتأخر متحقق
التأخر وانما يؤخذ بالاحداث فالأحدث (قلت) وبما ذكره وأجيبوا به يتبين لك ان صورة المسئلة
أن يعلم ان سماع المتأخر وقع بعد اسلامه والافلاقي قد انتهى (فان قلت) هذا يخالف تعاميل
الشارح بقوله اظهر وتأخر خبره فانه يدل على عدم العلم بان السماع بعد الاسلام (قلت) ممنوع
لانه لا ينافي أن يشترط العلم المذكور الا ان العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فانه قد يسمع بعد
الاسلام خبراً موجوداً مع وجود الخبر الآخر وأقبله الا انه خلاف الظاهر فالشارح ادعى ان
الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافي اشتراط كون السماع بعد الاسلام فالخاصل ان السماع
الذي تحققت وقوعه بعد الاسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروى لدلالة قطعية فتأمل
وكنهم احترازوا بان يشترط العلم بوقوع السماع بعد الاسلام عما لو تحمل قبل الاسلام ثم روى
بعده لكن لو كان تحمله قبل الاسلام متأخراً عن رواية الاخر فقه نظر وقد يقال يعارض
هذا التأخر كون التحمل حال الكفر الذي هو مظنة الخلل وفي شرح المنهاج للمصنف وسادسها
اذا حصل اسلام راو بين وعلم ان أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فبرج خبره على الخبر الذي
لا يعلم هل تحمله الاخر قبل الاسلام أو بعده لانه أظهر تأخر انتهى فليتامل (قوله ملاحظا
للجهتين الخ) أقول به - هذا يدفع التناقض لكن يبقى بيان ان أى الجهتين أرجح ولا بد منه فانه
المقصود ويمكن أن يجاب بان ذلك من باب تعارض بعض هذه المبرجات مع بعض وقد سبق
كلام الصفي عليه السلام مع مقابله الذي الكلام فيه وفيه نظر (قوله لان صاحبهما يتطرق اليه
الخلل الخ) أقول عبارة الاستوى وسبب مرجوحية ان صاحب الاسمين يكتم اشتباهه بغيره
من ليس بعدل بان يكون هذا غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سماعه انه
يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحداً اقل احتمال اللبس انتهى وفيها اشعار بان الكلام اذا لم
يتحقق ان المروى عنه هو صاحب الاسمين العدل اما اذا تحقق انه هو بحيث زال الاشتباه
والاحتمال رأساً فلا يكون خبره مرجوحاً اذا لمعنى لذلك حينئذ للقطع باتقاء المحذور وانقطاع
الاحتمال وهو متجه جداً وبان صاحب الاسم الواحد لا يقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف
ظاهر عبارة الشارح وقوله بان يشاركه ضعيف أى باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشاركة
بل احتمال وجوده كاف فان تبين اتقاؤه فالوجه حينئذ انه لا يقدم خبر غير ذى الاسمين
فليتامل (قوله وواوياً باللفظ) أقول قد يتوهم اشكاله مع قوله السابق ولوروى المبرج
باللفظ ولا اشكال لان هذا مفروض في مجرد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر
فتقدم رواية اللفظ وذلك مفروض فيما اذا تعارض فقه الراوى أو غيره مما ذكره مع مقابله
فتقدم فقه الراوى أو غيره مما ذكره وان كانت الرواية مع ذلك بالمعنى على مقابله وان كانت
الرواية معه باللفظ وطريق ذلك ان هذا مخصوص بذلك لانهم من قبيل العام والخاص (قوله
وكون الخبر لم ينكره راوى الاصل) فان قلت لم قد راقظ الكون هذا دون ما قبله قلت لدفع توهم ان

زاد في راوى أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج والمعنى ان الخبر الذى لم ينكره راوى الاصل راويه وهو شيخه
مقدم على ما ينكره شيخ راويه بان قال مارويه لان الظن المائل من الاول أقوى (وكونه في الصحيحين) لانه أقوى من الصحيحين

في غيرهما وان كان على شرطهما التلقي الاثمة لهما بالقبول (والقول قائله) فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على النازل لقوله والناقل لقوله ٢٣٠ على النازل لتقريره لان القول أقوى في الدلالة على التبريع من الفعل وهو

أقوى من التقرير (والفصح) على غيره
الطريق الخالد الى غيره
باحتمال أن يكون مرويا
بالمعنى (لا زائد الفصاحة)
فلا يقدم على الفصح (على
الاصح) وقبل يقدم عليه
لأنه صلى الله عليه وسلم
أفصح العرب فيبعد
نطقه بغير الفصح فيكون
مرويا بالمعنى فينطرق اليه
الخلل وردبانه لا بعد في
نطقه بغير الفصح لاسيما
اذا خاطب به من لا يعرف
غيره وقد كان يخاطب
العرب بلغاتهم (والمشغل
على زيادة) فيقدم على غيره
لما فيه من زيادة العلم لخبر
التكبير في العيد سبعاً مع
خبر التكبير فيه أربعاً
رواهما أبو داود وأخذ
بالثاني الخفيفة تقديم الاقل
والاولى منه للاقتراح
(والوارد باغلة قریش) لان
الوارد بغير لغتهم يحتمل أن
يكون مرويا بالمعنى فينطرق
اليه الخلل (والمدني) على
المكي لتأخره عنه والمدني
ما ورد بعد الهجرة والمكي
قبلها (والشعر بعليوشان
الرسول صلى الله عليه وسلم)
لتأخره عما لم يشعر بذلك
(والمذكور فيه الحكم مع
العله) على ما فيه الحكم

قوله ولم يذكره في قوله ورواها الخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال صرح الشارح هنا بلفظ
كون الخبر دون المذكورات قبله أعني غير المدلس وما عطف عليه كأنه والله لرجوع الجميع
إلى الراوي فان قلت يرد أن الذي قبل غير المدلس صرح بذلك في بعض وأسقطه من بعض مع
رجوع ذلك إلى الراوي أيضا قلت اذا تأملت ذلك وجدته انما صرح امكان خلاف أو أطول
فصل انتهى (قوله لان القول أقوى) أي لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم
كذا وجهه به شيخ الاسلام كغيره وقد يؤخذ منه انه ليس كل قول أقوى بل الذي اتفق عنه هذا
الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم أن الاحرام في العمرة من الجعرة أنه أفضل منه من التسليم تقديمها
لفعله عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لان أمره وان كان قولها لا لا يحتمل الخصوصية
لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونها كما قالوا لاحتمال انه انما أمرها بذلك لضيق الوقت لا
لانه افضل وقد جعل الفقهاء أمرها على ذلك كما تقر في القرع فليتامر (قوله والمدني
ما ورد بعد الهجرة) ان أريد بعد الشروع في الهجرة شمل ما ورد بعد شروجه من مكة وقبل
دخوله المدينة وهو ظاهر تأخره عما ورد بمكة (قوله والشعر بعليوشان الرسول صلى الله
عليه وسلم) أي على ما ليس كذلك قال الامام فخر الدين وما ليس كذلك ينقسم الى قسمين
أحدهما ما يعلم من حاله انه ورد في حال الضعف وثانيهما ما لا يعلم ذلك من حاله أيضا فقديم ما علم
انه ورد في حال القوة على الاول مسلم وعلى الثاني ممنوع ورده الصفي الهندي فقال وهو مندفع
لان ما يحتمل الرابع راجع على ما لا يحتمله وما يقطع برجحانه راجع على ما يحتمله ومن هذا يعرف
ان الثاني من القسمين راجع على الاول منهما انتهى ولا يخفى ان تعليل الشارح بقوله لتأخره عالم
يشعر بذلك لا يظهر في القسم الثاني ان قدمنا عليه أيضا فليتامر (قوله والمذكور فيه الحكم
مع العلة) أقول قد يستشكل هذا مع قوله الاتي وانتهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا
من وجه فان خص عموم كل بخصوص الاخر تعارض في الامر وانتهى اذا كان الامر مع العلة
كما في المثال أعني قول الشارح مثاله حديث البخاري من يدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان
كلام المصنف في كل واحد من المذكورات بالنظر لجرد مقابله من حيث انه مقابله وما ذكر من
باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه وقد تقدم كلام الصفي الهندي عليه ثم
رأيت شيخنا الشهاب قال في هذا المثال سياتي تقديم انتهى على الامر فيحمل ذلك على الامر
الذي ليس معه ذكر العلة ثم انظر لو تعارضت هذه المرححات كيف يكون الحال لم أر من تعرض
لذلك انتهى (أقول) ويحتمل أن يحمل ما يأتي على النهي الصريح وما في المثال اخبار عن النهي
وهو بعيد وقوله ولم أر من تعرض لذلك قد علمت ان الصفي الهندي تعرض له (قوله فحملنا
النساء في الحرييات) أقول لا يقال هذا جمع بينهما بحمل كل منهما على غير ما حمل عليه
الاخر فقيه العمل بهما والكلام في الترجيح الذي هو اعمال أحدهما والغاء الاخر لاننا نقول
هذا ممنوع وذلك لان بين الخبرين عموم وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الاخر
تعارض في المرتدة فربحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التي دل الثاني على منع قتلها ولزم من
هذا الترجيح قصر الثاني على الحرييات فقد أشار بحمل الثاني على الحرييات الى تقديم الاول
عليه في المرتدات التي تعارض فيها والحاصل ان التعارض بينهما ليس الا في المرتدات وفد الغنا

فقط لان الاول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخاري من يدل دينه فاقتلوه مع حديث الثاني
الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني

فلما التفتا فبسة على الحريات (والمقدمة فيه ذكر العلة على الحكم) فيقدم على عكسه لانه ادل على ارشاد الحكم بالعله من نفسه فانه الامام في الحصول (وعكس النقشواني) ذلك معترض على الامام ٢٢١ فاثلا ان الحكم اذا تقدم تطلب نفس

السامع العلة فاذا سمعها

ركنت اليها ولم تطلب غيرها

والوصف اذا تقدم تطلب

النفس الحكم فاذا سمعته

قد تكفي في علمه بالوصف

المقدم اذا كان شديدا

المناسبة كما في السارق

والسارقة الاية وقد لا تكفي

به بل تطلب علة غيره كما في اذا

فتم الى الصلاة فاغسلوا

الاية فيقال تعظيما للمعصية

(وما فيه تهديد أو تاكيد)

على الخالي عن ذلك مثال

الثاني حديث أبي داود

وصحبه ابن حبان والحاكم

على شرط الشيخين أيما أمرا

فكفحت نفسا بغير إذن وإيم

فكساحها باطل فكساحها

باطل فكساحها باطل مع

حديث مسلم الايم أحق

بنفسها من غيرها (وما كان

عموما مطلقا على العموم

(ذي السبب الا في السبب)

لان الثاني باحتمال ارادة

قصره على السبب كما قيل

بذلك دون المطلق في القو

الاف في صورة السبب فهو فيها

أقوى لانها قطعية الدخول

عند الاكثر كما تقدم (والعلاء

الشرطي) كن وما الشرطي

(على النكرة المنفية على

الاصح) لافادته للتعليل

دونها وقيل العكس لبعده

التخصيص فيها بقوة عمومها

الثاني بالنسبة اليه فقد علمنا أحدهما وأغنيانا لا خربا بالنسبة لما تعارض فيه وذلك هو حقيقة الترجيح (قوله فاثلا ان الحكم اذا تقدم الخ) أقول أقائل أن يقول ان كان الوصف ظاهرا المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر والا لم تر كمن تقدم أو تأخر لا فرق بين اذا تقدم فاعملوا واغسلوا اذا تقدم فليعمل (قوله على ذي السبب الا في السبب) أقول حاصله ان العام ذا السبب يعمل بحكمه في ذي السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكرنا تقدم المطلق على العام وعمارة الصفي الهندسي والمطلق أولى من العام انتهى فيجتمعا ان المراد انه يعمل بحكم المطلق في صورة لان المطلق يكفي فيه صورة ما ويحكم بالعام فيما عداها على قياس ما هنا الا ان الصورة ههنا معينة وهي صورة ذي السبب وههناك غير معينة فابرا جيع ولا ينجي ظهور الفرق بين هذه المسئلة وما تقدم في قوله وذكر السبب لان صورة ذلك ان الراوي ذكر السبب وصورة هذا ان الخبر ورد على سبب خلا فالما قد يتوهم قبل التامل (قوله لافادته للتعليل) أقول لا ينجي انه قد لا يصلح للتعليل نحو من نزل كذا فلا يتم عليه فعل الكلام حيث صلح له فليعمل (قوله وهي) أي النكرة المنفية على الباقي أي من صيغ العموم قال الكوراني مما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لا يدم هذا القيد للاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها انتهى (وأقول) هذا التقييد الذي قاله ماخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله وهو أي الباقي انما يدل عليه أي العموم بالقرينة اتفاقا (فان) قلت ما ذكره من ان الباقي انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا في نفسه ما قرره العضدان الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الأكثر وقيل في الخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف في مجت العام من ان الحكم في العام على كل فرد مطابق وان تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص وقيل للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف (قلت) لان اسم المناقاة أعم على انها مشتركة أو حقيقة في الخصوص فلا اشكال في احتياجها في الدلالة على العموم الى القرينة لان دلالة المشتركة على المراد من أحد معنييه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازي مشروط بالقرينة كما تقرر في محله وكذا على الوقف كما هو ظاهر وأما على انها حقيقة في العموم دون الخصوص فلا ان اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي بل قد لا يتبادر منه الا المعنى المجازي ولا شبهة في احتياجه حيث تدعى ارادة معناه الحقيقي الى القرينة وهذه الصيغ كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها في النصوص حتى قيل انها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما بل كلام أهل المعاني وأهل النحو والوضع قاطع بان استعمال نحو اسم الجنس المعروف بال والموصول والمضاف لمعرفة في المعهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع ما أطنب به ههنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب نعم ينافي ذلك في المعرف باللام أو الاضافة الى معرفة من مقرر أو جمع ما تقدم فيه من جملة على العموم ما لم يتحقق عهد اذ قضية ذلك انصرافه عند الاطلاق للعموم وهذا ينافي الاحتياج الى القرينة الا أن يمنع المناقاة بأنه اذا لم يتحقق عهد للعموم بشرط القرينة فان تحقق عارضها او صرفه الى المعهود ولا ينجي انه تكلف ويحتمل ان ما ذكره الشارح من الاتفاق المذكور طريقة مبنية على ان الصيغ مشتركة أو حقيقة في الخصوص (فان قلت) قوله اذ تدل عليه بالوضع وهو انما يدل عليه بالقرينة يدل على انه لا يدل

دونه (وهي) تقدم (على الباقي) من صيغ العموم كالعرف باللام أو بالاضافة لانها أقوى منه في العموم اذ تدل عليه بالوضع في الاصح كما تقدم وهو انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعروف) باللام أو الاضافة (على ما ومن) غير الشرطتين

كلاهما ميتين لأنه أقوى منهما في العموم لا امتناع ان يخص الى الواحد دون ما على الراجح في كل كما تقدم (والشكل) أي
الجمع المعروف وما ومن (على الجنس المعروف) ٢٢٢ باللام أو الإضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ما ومن فلا يحتمل أنه

والجمع المعروف في بعض
حتماله (قالوا ولم يخص)
على ما خص اضعف الثاني
بالتخالف في حجته بخلاف
الاول قال المصنف كالهندي
(وعندي عكسه) لان
ما خص من العام الغالب
والغالب أولى من غيره
(والا قبل تخصيصا) على
الاكثر تخصيصا لان الضعف
في الاقل دونه في الاكثر
(والاقتضاء على الإشارة
والايماء) لان المدلول عليه
بالاول مقصود يتوقف عليه
الصدق أو الصحة وبالتالي
مقصود لا يتوقف عليه
ذلك وبالتالي غير مقصود كما
علم ذلك في محله فيكون الاول
أقوى (ويرجح ان) أي الإشارة
والايماء (على المفهومين)
أي الموافقة والتخالف لان
دلالة الاو ايز في محل النطق
بالتخالف المفهومين (والموافقة
على التخالف) اضعف الثاني
بالتخالف في حجته بخلاف
الاول (وقيل عكسه) لان
التخالف قديم تأسيسا بخلاف
الموافقة (والناقل عن
الاصل) أي البراءة الاصلية
على المقر له (عند الجمهور)
لان الاول فيه زيادة على
الاصل بخلاف الثاني وقيل
عكسه بان يقدّر تاخر المقرر
للاصل لتقدم تأسيسا كما افاده

بالوضع وذلك يتأني كونه للعموم حقيقة (قلت) مراده أنه اتدل بمجرد الوضع وهو انما يدل بالقرينة
مع الوضع ويحتمل بناء على ان الباقي مجاز في العموم فلا اشكال (قوله) لان المخالفة تفيد
تأسيسا بخلاف الموافقة) أقول فيه نظير كل منهما يفيد التأسيس غاية الامر ان ما تفيد
المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيد الموافقة موافق له ثم رأيت الكوراني قال والحق ان
هذا كلام فاسد لان كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى ويمكن أن يجاب بان المراد ان
الموافقة تفيد تأكيذا باعتبار النوع فان نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فانوع الذي افاده
المفهوم هو ما افاده المنطوق كنوع الاتفاق في ان الذين ياكلون أموال التماي ظما بخلاف
المخالفة فان نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة في الساعة فانه غير نوع عدم
الوجوب في المعسوفة في خبر في الساعة الزكاة وأظن هذا مرادهم وبه يدفع الاشكال والله
أعلم (قوله) والمثبت على الثاني) أقول تميز هذا عما قبله ظاهر لان حاصل ذلك ان حكم أحد
الخبرين موافق للاصل وحكم الآخر مخالف له وحاصل هذا ان أحد الخبرين نسب صدور
شيء كالصلاة في الكعبة الى الشارع مثلا والاخر نفى صدوره عنه والتميز بين هذين الحاصلين
في غاية الظهور لان الحاصل الثاني صادق اذا كان الاثبات مقورا للاصل والنفي نافلا عنه
فيخص الحاصل الاول بهذا ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ما يوافق هذا (قوله) والامر على الاباحة
قد يقال يعني عن هذا عن قوله الثاني والخطر على الاباحة وقوله والندب على المباح قوله السابق
والناقل عن الاصل اذ في كل من الوجوب والخطر والندب نقل عن الاصل بخلاف الاباحة
المقابلة لهذه الثلاثة فانها على وفق الاصل ويمكن أن يجاب بان افراد هذه الصور مع اندراجها
فيما ذكر لا تميزا بها بخصوصيات كالتخالف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الاصل لمدارك
خاصة (قوله) للاحتياط بالطالب) أي لان ذلك الفعل ان كان واجبا في تركه ضرر وان كان
مباحا فلا ضرر في تركه (قوله) والخبر على الامر والنهي) أقول ظاهره ان الخبر وان كان أمرا في
المعنى يقدم على النهي وعلمه فعل ماسبق من تقديم النهي على الامر في غير الخبر (قوله) لان
الطلب به) أي بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقيق وقوعه اي وقوع الطلب أقوى منهما وذلك
لان الخبرية تفضي ثبوت مدلوله في الواقع ويكون هو حكاية عنه (فان قلت) هذا في خبر لم يرد به
الانشاء أما ما اريد به ذلك كما هنا فلا (قلت) أما أولا فيجوز أن يكون الكلام على التشبيه أي كان
تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر اذ لا يعبر بصيغة الخبر الاعمال هو بمنزلة المحقق الثابت
او مما جعل بمنزلة شدة قربه من الوقوع حتى كأنه وقع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الاخبار
الطالبة باقية على الخبرية مستلزمة للانشاء (فان قلت) يلزم من بقاءها على الخبرية الخلف (قلت)
انما يلزم اذا أخذت على ظاهرها أما اذا حملت على ما هو معنى الطاب فلا مثلا والوالدات يرضعن
أولادهن الآية ان بقي على خبرية وحمل على ظاهره لم يلزم الخلف وان أبقى عليها وجعل بمعنى
يطلب منهن الارضاع فلا وكذا لا يمس الا المظهر وان ابقى على خبرية وحمل على الظاهر لم
يلزم الخلف وان جعل معناه لا يباح مسه شرعا لا المظهرين أو لا يستبيح شرعا لا المظهرين
فلا فتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله وقوعه أي الخبر بمعنى الخبر به كما ان ضميره
عائد اليه لئلا يظن ان خبره وقوله ثم انظر ما معنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستملا

الناقل فيكون فالتخالف مثال ذلك حديث من ذكره فليتوضأ صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره في
ان صلى الله عليه وسلم سأل رجل من مس ذكره عليه وضوء قال لا انما هو بضعة منك (والمثبت على الثاني) لاشتماله على زيادة علم وقيل

عكسه لا اعتضاد الثاني بالاصل (وثالثها سواء) اتساوى مرجعيهما (ورابعها) ترجح الميثب (الافى الطلاق والعتاق) فبرجح الثاني
 اولا على الميثب لهما لان الامل عدمهما وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أى يرجح ٢٢٣ الميثب لهما على الثاني لهما (والنهي

على الامر) لان الاول لدفع
 المفسدة والثاني لطلب المصلحة
 والاعتناء بدفع المفسدة أشد
 (والامر على الاباحة)
 للاحتياط بالطلب (والخير)
 المتضمن للتكليف (على الامر
 والنهي) لان الطلب به
 لتحقيق وقوعه أقوى منهما
 (وخير الحظر على) خبر
 (الاباحة) للاحتياط وقيل
 عكسه لا اعتضاد الاباحة
 بالاصل من نفي الحرج
 (وثالثها سواء) اتساوى
 مرجعيهما (والوجوب
 والكراهة على التذب)
 للاحتياط في الاول ولدفع
 اللوم في الثاني (والتذب على
 المباح على الاصح) للاحتياط
 بالطلب وقيل عكسه لموافقة
 المباح للاصل من عدم
 الطاب وليس في هذا صرح
 قوله قبله والامر على الاباحة
 تكرار لان المراد بالامر
 فيه الايجاب لا الطاب وهما
 خلاف في حقيقة تقدم
 في مسألة جاز الترتيب (ونافى
 الحد) على الموجب له لما في
 الاول من البسر وعدم الحرج
 الموافق لقوله تعالى يريد الله
 بكم اليسر ما جعل عليكم في
 الدين من حرج (خلافا لقوم)
 وهم المتكلمون في ترجيح
 الموجب لافادته التأسيس
 بخلاف الثاني (والعقول

في الانشاء انتهى وقد علم جواب قوله ثم انظر الخ وأما جعل ضمير وقوعه للخبر بمعنى الخبر به فلا
 يظهر عليه التعديل بقوله لتحقيق وقوعه الا ان أريد بالخبر به هو الطلب فتأمل (قوله والحظر
 على الاباحة) وأقول وكذا على الكراهة كما صرح به الاسنوى فانه قال الثاني الخبر الدال
 على التحريم راجع على الخبر الدال على الاباحة ثم قال والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك
 ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجع على الكل كما ذكره ابن
 الحاجب انتهى (قوله وثالثها سواء) قال شيخ الاسلام لم يذكروا نظيره في تعارض الامر فيما هو
 والتذب فيما ياتي مع الاباحة والقياس مجبته فيما هو ويحتمل خلافه انتهى (أقول) ولا ذكره وانظير
 الثاني في تعارض الامر فيما هو والقياس مجبته فيه ويحتمل خلافه ويفرق بان الامر موافق
 للاباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي (قوله ولدفع اللوم في الثاني) قال شيخنا الشهاب
 هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه وفيه نظر انتهى (وأقول) لا موقع للنظر فانه يلام قطعاً
 على المكروه غاية الامر ان اللوم عليه لا يصل الى المعاقبة واللوم لا يخص في المعاقبة بل هو أعم
 منها (قوله وليس في هذا مع قوله قبله والامر على الاباحة الخ) قال شيخ الاسلام لکن لا يخفى
 ان تقديم الايجاب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب الى قوله على المباح ففي ذلك تكرار من
 هذا الوجه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب بان علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على التذب
 المتقدم على الاباحة لوجب تقديمه على الاباحة لان المتقدم على المتقدم مقدم ولا نسلم ان التصريح
 باللازم من التكرار التيسير بل فيه تنبيه اذ قد يغفل عن ان المتقدم على المتقدم على شئ مقدم على
 ذلك الشئ (قوله ونافى الحد) المستثنى من تقديم الميثب ووجهه بامور منها ان الحد
 يدرباً بالشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة ومنها ما ذكره الشارح بقوله لما في الاول
 من اليسر الخ واعترضه شيخنا الشهاب بان هذا موجود في الحظر والاباحة وقد يجاب بانه
 لوحظ مع هذا الوجه نظر الشارع الى درء الحدود وفيه نظر وبان من لازم الحد العسر لانه
 عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترك بلا مشقة خصوصاً ان
 وافق الترك غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات (قوله لافادته التأسيس الخ) أى لان
 الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النفي فانه مستفاد منها او يجاب بان النفي
 الشرعي غير مستفاد منها (قوله والمعقول معناه الخ) أقول قد يستشكل تصوير ذلك اذ
 لا يتصور والتعارض الا عند اتحاد المتعلق اذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر فاذا عقل
 المعنى من أحد الخبرين صار معقولاً مطلقاً فلا يتصور أن يكون معقولاً في أحدهما غير معقول
 في الآخر وقد يجاب بانه يتصور ذلك بنحو ان يقال لا يلزم زيدا في حالة كذا الا كذا ويذكر
 أمر معقول المعنى ولا يلزم زيدا في حالة كذا يعنى الحالة المذكورة الا كذا ويذكر كذا شئ آخر
 غير معقول المعنى فليتأمل (قوله والوضعي على التكليفي) أقول قد يستشكل تصوير ذلك فان
 التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعياً والآخر تكليفاً
 وقد يصور بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلاً على كون شئ شرطاً للكذب مثلاً والخبر الآخر على
 النهي عن فعله في كل حالة (قوله والموافق دليل آخر) أقول من الدلائل الاخر القياس وعبرة
 الصني الهندي أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس

معناه) على ما لم يعقل معناه لان الاول ادعى الى الانقياد وأقرب القياس عليه (والوضعي على التكليفي في الاصح) لان الاول
 لا يتوقف على الفهم والتكهن من الفعل بخلاف الثاني وقيل عكسه لترتيب الثواب على التكليفي دون الوضعي (والموافق دليل آخر)

وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو يزيد في القرائن ٢٢٥ ونحوهما) في نحو معاذ وزيد كعلي

في القضاء فلا يرجح الموافق
لا أحد الشيخين لأن المخالف
أهم ما يميز النص فيما ذكر
وهو حديث أقرضكم زيد
وأعلمكم بالحلال والحرام
معاذ واقضاكم علي (قال
الشافعي) رضي الله تعالى
عنه (و) يرجح (موافق زيد
في القرائن معاذ) فيها
(فعلي) فيها (ومعاذ في
أحكام غير القرائن
فعلي) في تلك الأحكام
يعني أن الخبرين المتعارضين
في مسألة في القرائن
يرجح منهما الموافق لزيد
فإن لم يكن له فيها قول
فالموافق لمعاذ فإن لم يكن له
فيها قول فالموافق لعلي
والمعارضين في مسألة في غير
القرائن يرجح منهما
الموافق لمعاذ فإن لم يكن له
فيها قول فالموافق لعلي
وذكر الموافق للثلاثة علي
هذا الترتيب لترتيبهم كذلك
المأخوذ من الحديث
السابق فقوله الصادق فيه
أقرضكم زيد علي عمومه
وقوله وأعلمكم بالحلال
والحرام معاذ يعني في غير
القرائن وكذلك قوله
واقضاكم علي يعني في غير
القرائن واللفظ في معاذ
أصرح منه في علي فقدم
عليه في القرائن وغيرها
(والاجماع على النص) لأنه

(قوله) وقيل الا ان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام (أقول فيه أمران) الأول أنه يوجب معوية
القول الأول الذي صححه المصنف مع فرض المسئلة لأنه فرض المسئلة في أن أحد الخبرين
وافقه صحابي والاخر لم يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على ما لم يوافق واحدا مما ذكر
ومقتضى هذا القول المذكور هنا أن الأول الصحيح تقديم موافق الصحابي وإن كان أحد
الشيخين وقد خالفه معاذ إلى آخره مع أنه إذا خالفه معاذ كان أعني معاذ موافقا للقول الاخر
فيكون كل خبر وافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسئلة وثانيهما أنه لا انفصاح فيه بأنه إذا
خالف أحد الشيخين معاذ الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر أن المراد الثاني
وهو المذهب من قوله لأن المخالف أهم ما يميز النص لظهور أن المميز أرجح والموافق لما يأتي عن
الشافعي (قوله قال الشافعي الخ) * أقول فيه أمران الأول أن قضية هذا المنقول عن
الشافعي وإطلاقه تقديم كل من زيد معاذ فعلي في القرائن على غيره وإن تعدد أو كان الشيخين
بل أو كان بقية الصحابة وتقديم معاذ فعلي في غير القرائن على غيره وإن تعدد وكان الشيخين
أو بقية الصحابة وقبسه وقفة إذا كان الغير في الشيخين بقية الصحابة أو نحوها * والثاني أن شيخ
الاسلام صور ذلك بما إذا وافق كل من الدين صحابيا أو قدم من النص أحد الصحابين فيما فيه
الموافقة من أبواب الفقه فالهذه غير المسئلة السابقة (قوله والاجماع على النص) فيه أمران
* الأول أنه شامل للاجماع المسمى وهو مشكل لأنه يجوز مخالفة لدليل فكيف لا يقدم
النص عليه فالتجسس استثنائه وجواز مخالفته إلى العمل بالنص والثاني أنه شامل أيضا لما إذا علم
دليل المجموعين بعينه وأنه لا دليل أهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه وهو أيضا
مشكل اللهم الا أن ياتزم تقديم النص في هذه الصورة ويقيد حرمة خرق الاجماع بغيره أو ياتزم
امتناع وقوع مثلها إعادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دلل النمر على أنه (قوله واجماع
الصحابة على اجماع غيرهم) فيه كلامان * أحدهما الشيخ الاسلام قال ما نصه أي وكذا اجماع
التابعين على من دونهم * وهذا قال الصفي الهندي تبعه لابن الحاجب * هذا انما يصور
في الاجماع الظنيين لافي القطعيين إذ لا ترجيح بين قاطعين (قلت) ولا في القطعي والظني إذ
القطعي مقدم على الظني مطلقا وظاهرا وجود الظنيين انما يصور عند غفلة المجموعين ثانيا
عن الاجماع الأول والالم يجزله * ان يجتمعوا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع ويحتمل
جرازه بلا غفلة إذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الأولين ويكون هذا مقيدا لقواهم
لا يجوز خرق الاجماع انتهى (وأقول) اما قوله أي وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا
فقد يقال ان أخذ بعومهم اشكل إذا حاجته حينئذ أقول المصنف والاجماع المنقرض عصره
إذن لازمه تقدم أهل على أهل الاجماع الذي لم ينقرض عصره والتقدم كاف في الترجيح لشرف
المتقدم كما أفاده تعميل الشارح وإن اشتهر كافي انقرض عصرهما بقضية هذا الكلام ويجاب
أما ولاقبائه لم يرد أن هذه الزيادة داخله في كلام المصنف بل إن موافقة في الحكم وأما ثانيا
فعند تراخي الأعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه
فيحتاج حينئذ إلى الترجيح بالانقرض واما قوله قال الصفي الهندي تبعه لابن الحاجب هذا
انما يصور في الاجماع الظنيين لافي القطعيين إذ لا ترجيح بين قاطعين فستسمع ما يتعلق به عند

الكلام على الكلام الثاني وما قوله عند غفلة المجمعين ثانياً عن الإجماع الأول فاقول هو غير
موجه وذلك لأنه ينبغي لنا بتقديم الإجماع عدم انعقاد الإجماع الثاني لا تنافي مخالفته الإجماع
فليس هناك إجماع منعه حتى يحصل التعارض بينه وبين الأول (ثم أقول) يمكن أن يصور ذلك
بما إذا كان كل من الإجماعين سكونياً لأن السكوني يجوز مخالفته لدليل كما تقدم وبما إذا أول
المجمعون ثانياً المجمع عليه أولاً ولم يظهر لنا صحة التأويل وإنما ظهر التعارض وفي هذا نظر
ولا يرد على الأول أن السكوني يجوز مخالفته فلا يحتاج في مخالفته إلى إجماع بل لكل مجتهد
مخالفته وإن لم يحصل إجماع على خلافه لأننا نقول سلمنا ذلك إلا أن من تأخر عن الإجماعين إذا لم
يقم عنده دليل في المسئلة وتعارض عنده الإجماعان قدم الإجماع الأول كإجماع الصحابة
وكذا يقال في توجيه قول المصنف والإجماع المفترض عصره أي على الإجماع الذي لم يتعارض
عصره في صور اجتماعه ما يمثل ما ذكرنا وما قوله وما لم يسبق بخلاف أي على ما سبق بخلاف
ففيه اشكال من وجهين زيادة على هذا الاشكال أحدهما أن سبق الخلاف يمنع من انعقاد
الإجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلاً وثانيهما أنه لا يتصور سبق الخلاف لأحد الإجماعين
متعارضين دون الآخر لأن متعلقهما واحد فان فرض أن المسبوق بالخلاف هو الأول لزم
أن الثاني أيضاً مسبوق به لأن السابق على الأول سابق على الثاني وإن فرض أن المسبوق به
هو الثاني وحده بان توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الإجماع الأول المانع
من المخالفة وقد يجاب عن الوجه الأول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فان الأصح حينئذ
جواز الإجماع على أحد القولين أو بينهما ذلك على القول بجواز الإجماع على أحد القولين بعد
استقرار الخلاف فان في ذلك خلافاً سبق في باب الإجماع وعن الثاني باختبار أن المسبوق الأول
لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلاً يرفع ذلك الخلاف فاذا وجد إجماع آخر بعد
الإجماع الأول لم يكن مسبوقاً بخلاف لارتفاعه وبطلان أثره ويحمل ذلك على ما إذا حصل
إجماعان ولو في عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر وتجهل
فائدة تقديم الآخر لو تردد فرع بين المجمع عليه في المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم
الحاق ذلك القوم به على الحاقه بالمسبوق وتظهر فائدة التقديم فيما إذا اختلف مقتضاهما
بالتسوية لحكم آخر خارج عما وقع الإجماعان عليه فيهما فيؤخذ بقضية المقدم منهما فليتمأمل
وينظر ما إذا تعارض إجماع الصحابة المسبوق بخلاف وإجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك
وغير ذلك من المسائل التي تخرج من هذا المقام ثم رأيت في مخرج المحصول للقرافي ما نصه
فإن والإجماعان لا يتأتى فيهما ما التعارض حتى يتأني الترجيح بل أحدهما وإنما ذلك إذا دار
فرع بين قاعدتين يجمع عليهما بإجماعين مختلفين فترجح إحدى القاعدتين على الأخرى أو يكون
الإجماعان ظنيين أما القوة الخلاف أو الكونهم ما منقولين بطريق الأحاد فيجبه الترجيح انتهى
والكلام الثاني للسكوري قال ما نصه ويجب أن يحمل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين
وأما إذا كانا قطعيين فقد علم سابقاً أن لا تعارض بين الإجماعين إذا كانا قطعيين قوله ممنوع فإن
التعارض في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن يمكن في القطعي
وغيره وهذا كلام باطل لا نأخذ من أن التعارض المنفي بين القطعيين هو التعارض الذي يمكن

معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم
 تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستقصى وقد قدمنا نحن تحقيق المسئلة في قول
 المصنف لا تعارض بين القطعي والظني انتهى (وأقول) في هذه العبارة سقم لا يخفى اوجبه سقم
 النسخة الواقعة لي وقد اشار بقوله قوله ممنوع الخ وهو محل السقم كما ترى الى نقل كلام الزركشي
 ثم رده بقوله وهذا كلام باطل الخ وعبارة الزركشي مانعه قال الهندي متابع لابن الحاجب
 واعلم ان هذه المسئلة لا تتصور في الاجماع بين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور
 التعارض بينهما وانما يتصور في الظنيين وما قالاه ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر
 مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي أم في
 الظني انتهى وحاصله البحث معهما فيما قالاه بان امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الامر
 مسلم وبحسب الظن ممنوع بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
 حيث تقدمت مسئلة نفس الهندي الى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالاجماعين حيث قال
 قبل ذكر ما تقدم نقله عنه مانعه المسئلة الثالثة لا يتطرق الترجيح الى الادلة القطعية لوجوه
 أحدها ان الترجيح على ما ذكرناه انما يتطرق الى الدليل بل بعد التعارض ولانه عارض بين
 القاطعين فلا ترجيح واقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
 يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يحجز كل عن القدر في أحدهما وان كان يعلم ان
 أحدهما في نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء على
 هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
 متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادين في نفس الامر والالم تكن
 متعادلة اذ هي فانظر قوله واقائل ان يقول الخ فانه نص في حاصل بحث الزركشي في الاجماعين
 القطعيين من انه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن فلم لا يجري الترجيح بينهما وما تأمل هذا
 الامام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بإيراده كابن الحاجب ما تقدم نقله عنهم لان ذلك جرى
 على مقتضى كلامهم وهذا مانع له فلا يكون ذلك مانعا من إيراده كما في سائر الاسئلة
 الواردة ثم قال الهندي وثانيها أي تلك الوجوه ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني
 لا يقبل التقوية لانه ان كان بحيث يحتمل التقيض ولو على احتمال بعيد جدا كان ظنا لا علما وان
 كان بحيث لا يحتمل البتة لم يقبل التقوية انتهى (وأقول) هذا الوجه ممنوع بل الحق ان العلم
 اليقيني يقبل التقوية ويتفاوت قوة وضعفها مع كونه لا يحتمل التقيض البتة ولهذا كان الحق ان
 الايمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان قال في المواقف والحق ان التصديق
 يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من الكيفيات
 النفسانية وهي تختلف قوة وضعفها ثم قال في المواقف ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي
 ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا وبقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 ولكن ليطمئن قلبي انتهى قال السيد فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره
 انتهى وقال المولى التفتازاني في شرح العقائد وقال بعض الحققة بل لاننا ان حقيقة التصديق
 لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفها للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق

النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن اطمئن قلبي انتهى ولما نقل
 الامام النورى في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
 وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالظاهر والله اعلم ان
 نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان
 غيرهم بحيث لا تعتر بهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشروحة نيرة وان
 اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المولفة ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن
 انكاره ولا يشكك عاقل في ان نفس تصديق أي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال
 البخارى في صحيحه قال ابن ابي مليكة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
 يخاف النفاق على نفسه ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل اه ومع ذلك
 لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني ثم قال الهندي وثالثها أن شرط الدليل القطعي ان يكون
 مركبا من مقدمات ضرورية ولازمة عن الزوم اضروريا اما بواسطة واحدة او بواسطة اثنان
 كل واحد منهما ذلك وعلى التقديرين يلزم ان لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية بيانه
 ان هذا لا يأتى الا عند اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضرورى بحقيقة المقدمات اما ابتداء
 أو استنادا وثانيها العلم الضرورى بصحة تركيبها وثالثها العلم الضرورى بلزوم النتيجة عنها
 ورابعها العلم الضرورى بان اللازم عن الضرورى بطريق ضرورى ولا شك ان هذه
 العلوم الاربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معا ولا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل
 الترجيح ولقائل ان يقول هب ان حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين محال لكن
 قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين وذلك حيث يجوز
 الانسان عن القدرح في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها مع علمه بان
 اللازم عن الضرورى بطريق ضرورى فلم لا يتطرق الترجيح الى الدليل بناء على هذا
 الاعتقاد انتهى واعل مراده من هذا البحث انه قد يشتبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد
 من الدلائل على البطلان واما اعتقاد قطعية ما معامع اعتقاد التساقض بين مدلوليها فما لا سبيل
 اليه فتأمل واذا علمت هذا القدرح الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت ان ما قاله
 الزركشى ليس كلاما باطلا بل هو كلام له اتجاه خصوصا وقد سبقه اليه من بحث هو به معه
 كمالين وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بانه كلام باطل من التهور الصريح والتعصب القبيح
 وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمن ولا يغنى من جوع وذلك لان حاصره ان العلم اليقيني
 لا يقبل الزيادة والتفاوت وقد علمت ان ذلك ممنوع وان الحق قبوله اياهما واما قوله وقد قدمنا
 نحن تحقيق المسئلة الخ فاشارة الى قوله في أول الباب وتحقيق المسئلة ان اليقين لما كان غير
 مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لانه فرع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجح لعلم
 على علم الخ وهو ايضا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع اما ما قاله من ان الترجيح فرع احتمال
 النقيض فنقول بعد تسليمه يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاشتباه وان لم يكن
 بحسب نفس الامر واما ما نقله عن الغزالي من انه لا ترجح لعلم على علم فهو غير وارد لانا نقول
 هو كذلك بحسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد والاشتباه فلا مانع من الترجيح كما تقره فان

أراد الغزالي أني الترجيح مطلقا فهو - ذا محل بحث الزركشي فالاحتجاج به على رد البحت خروج
عن القانون كما لا يخفى واعلم أن ليس مقصودنا من هذه الاطالة بيان تعيين ما قاله الزركشي ورد
ما قاله القوم بل مجرد بيان أن ما قاله له انجاء وأنه ليس بباطل خلافا لما زعمه الكوراني وانحرف
به عن الصواب نعم في تسوية الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس
الامر بحث ظاهر نقلا ومعنى اما نقلا فلان الأكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح
الحق في أول الباب بخلاف القطعيين فانهم اطبقوا على المنع فيه ما كما قال الهندي اطبق الكل
على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين كأننا ونقليين غير جائز انتهى وأما معنى فلان
تعارض القاطعين في نفس الامر يوجب حصول مدلولهما في نفس الامر فيلزم المحال من
اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فان تعارضهما في نفس الامر لا يوجب حصول مدلولهما
فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخالف مدلولهما كما تقر في محله (فان قلت) هذا مسلم
في القطعي العقلي للارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخالف أحدهما عن
الآخر دون الثاني اذ الارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخالفه عنه وقطعية دلالة
لا توقف على ثبوت مدلوله (قلت) قد بينا في أول الباب جواب ذلك أخذنا من كلام شرح
المواقف وغيره (قوله واجماع الكل على ما خالف فيه العوام) أقول هذا ظاهر عند
استوائهم ما في الرتبة بان يكونا سكوتين أو غير سكوتين لكنهما ظنيان اما لو اختلفا رتبة بان
يكون اجماع الكل سكوتيا وما خالف فيه العوام غير سكوتي لكنه ظني ففي تقديم الاول نظر
لاحتمال السكوتي بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام خصوصا وقد نزع في ثبوت القول
باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم هزيمة التصريح فلا يبعد حديثه تقديم الثاني (قوله والاجماع
المنقرض عصره) أي على ما لم ينقرض عصره فيه أمور أحدها ان هذا ظاهر اذا استويا
رتبة كأن يكونا سكوتين أو صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكوتيا والآخر
صريحا ففي تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس لاحتمال في السكوتي دون الصريح
وانقرض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال عن الصريح * والثاني أنه قد يتوهم انه يرد عليه
انه لا فائدة لهذا الكلام لانه انما يفيد بالنظر للمستدل وهو المنهج فدان كان وافق المجمعين ثانيا
لم تنأت المسئلة أولم يوافقهم لم يوجد الاجماع وليس كذلك لان هذا يتصور فيمن نشأ بعد الاجماع
الثاني وفاقه وصار من أهل الاجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقادا والثالث
انه سكوت عن تعارض الاجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والاجماع الذي لم ينقرض
عصره لكنه لم يسبق بخلاف ويغني تقديم الاول لان محذور السابق بخلاف اضعف من محذور
عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بان المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر
بتأويلهم - ما ولم يجز قول بان ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمل (قوله الذي
لم يسبق بخلاف) أي على ما سبق به (أقول) قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف
كان يكون الاول سكوتيا لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الاجماع على أحد قولي ذلك
اختلاف مثلا (قوله والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة)
أقول فيه امران الأول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسئلة ولا يقدم الكتاب

(واجماع الكل) الشامل
للعوام (على ما خالف
فيه العوام) لضعف الثاني
بالتلاف في حجته على
ما حكاه الآمدى وان لم
يسلم المصنف كما تقدم
(و) الاجماع (المنقرض
عصره وما) أي والاجماع
الذي لم يسبق بخلاف على
غيرهما (أي مقابلهما
اضعفه بالتلاف في حجته
(وقيل المسبوق) بخلاف
(أقوى) من مقابله (وقيل)
هما (سواء) والاصح تساوي
المتواترين من كتاب وسنة
وقيل يقدم الكتاب عليها
لانه اشرف منها (وثالثها
تقدم السنة لقوله) تعالى
(لتعين) للناس ما نزل اليهم
اما المتواتران من السنة
فتساويان قطعا كالاتيين

على السنة ولا السنة عليه خلافا لراعيهم - ما وليس كذلك فان ذلك مصور بامكان الجمع بينهما
ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر وهذا مصور بما اذا لم يمكن الجمع
فيحتاج لمرجح ولا يقدم أحدهما على الآخر - والثاني انه احتراز بالتواتر من عن التواتر
والاحتراز كانه خبر آحاد وكثيرين متواتر واحاد تقدم المتواتر كما صرح به غير واحد كالا مدي
فقال الاول أي من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون أحد الخبرين متواترا
والآخر آحادا فالمتواتر اتم منه أرجح من الآحاد كونه مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال
وبالتواتر على المسند انتهى والكلام في غير النسخ والتخصيص كما علم مما تقدم (قوله ويرجح
القياس بقوة دليل حكم الاصل) أقول ذكر الترجيح في هذه المنعاطات بين كل واحد منها
ومقابلته وسكت عن الترجيح اذا تعارض بعضها مع بعض كما لو كان امتياز أحد القياسين
المتعارضين بقوة دليل حكم أصله بان دلالة بالمنطوق وامتياز الآخر بالقطع بالعلم فيه مع
ضعف دليل حكم أصله بان دلالة بالمفهوم فليست أم فيه ويمكن أن تجري في ذلك ما تقدم عن الصفي
الهندي في المرحجات السابقة عندنا رضاءها (قوله أي فرعه من جنس أصله) احتريز به - هذا
التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الاصل بقول المصنف وان لا يعدل عن
سنن القياس ان ذلك من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس أشبه أي اذ فرد الجنس
بفرد الجنس أشبهه والافالجنس هنالك يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه في مثال
الشارح الجنائية على البدن فليست أم (قوله والقطع بالعلم أو الظن الاغاب) فيه أمران - الاول
ان معناه ان القطع بالعلم لا يقدم على الظن بها والظن الاغاب يقدم على الظن غير الاغاب
وظاهره انه لا تقدم احدي العلمين المقطوع به - ما وان استند القطع بها الى الحس أو البداهة
على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال وهو مذهب الاكثر قال الصفي بعد
كلام قرره مانعه وانما الغرض ان ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أي البداهة أو
الضرورة أو النظرية عقلية كانت أو نقليية أو مركبة منها ما هل يرجح على ما علم وجوده
بطريق آخر من هذه الطرق أم لا مثلا ما علم وجوده بطريق البداهة أو الحس هل يرجح على
ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا فذهب بعضهم وهم الاكثرون الى انه لا يجري الترجيح
بين العلمين المعلومتين سواء كانت احدهما معلومة بالبداهة والاخرى بالنظر والاستدلال
وهو - ذا على قياس ما سبق في النص فانا قد ذكرنا انه لا يجري الترجيح بين المعلومات بناء على انها
لا تقبل احتمال النقص فلا تقبل العقلية انتهى ثم اطال في تفصيل مذهب غير الاكثر
والاحتجاج له مع جوابه وما يتعلق بذلك ولقائل ان يقول كان ينبغي الترتيب في مراتب القطع
كما ترتبوا في مراتب الظن فان الحق تفاوت مراتب اليقين في القوة لكن الظاهر ان الفرق
أقرب - والامر الثاني قال شيخ الاسلام يعني عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوتيه
وهي انما تكون باقوية منسلك العلم - بل يغني عنه - ما قوله بعد وما ثبت علمه بالاجماع الخ
انتهى (وأقول) ما ذكره ممنوع اما قوله يغني عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوتيه الخ
فلان هذا مبني على ان متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا نفس وجود العلم
كما صرح به قول الشارح أي بوجودها وقول العبد - دلل الترجيح بحسب العلم له وجوه الاول

(ويرجح القياس بقوة دليل
حكم الاصل) كأن يدل في
أحد القياسين بالمنطوق
وفي الآخر بالمفهوم لقوة
الظن بقوة الدليل (وكونه)
أي القياس (على سنن
القياس أي فرعه من جنس
أصله) فهو مقدم على
قياس ليس كذلك لان
الجنس بالجنس أشبه فقياسنا
مادون ارش الموضحة على
ارشها حتى تصح له العاقلة
مقدم على قياس الخنفة
له على غرامات الاموال
حتى لا تصح له (والقطع
بالعلم أو الظن الاغاب) بها
أي بوجودها (وكون
مسلكها أقوى) كما في مراتب
النص لان الظن في القياس
المشتمل على واحد مما ذكر
أقوى من الظن في مقابله

كون وجود العلة قطعيًا فيه أي في أحد القياسين ظنيًا في الآخر أي في القياس الآخر
 الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى
 ومتعلق ما بعده عليه العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العلة بقوله الثالث أن يكون مسلكها
 الدال على علية قطعيًا ومسلك الأخرى ظنيًا الرابع أن يكون مسلك عليه أحدهما يقيد ظنا
 أغلب عما يقيد مسلك الآخر انتهى وعن سبقه إلى هذا التعبير في الموضعين السيف في أحكامه
 لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الإسلام صرح بكون متعلق ما بعده عليه
 العلة فهم مسائلان متعلق أحدهما بنفس وجود العلة ومتعلق الأخرى عليه العلة وظاهر
 أن أحدهما لا تغني عن الأخرى إذ ليست عينها ولا مستلزما لها إذ لا يلزم من الترجيح بحسب
 وجود العلة الترجيح بحسب علية ولا العكس بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لأن
 التصريح باللازم لا تكرار ولا محذور فيه خصوصًا إذا كان مظنة عقله أو خفاء أو خيف من
 تركه ذلك (فان قلت) من أين يستفاد من قول المصنف كغيره القطع بالعلة أن المراد القطع
 بوجودها ومن قوله وكون مسلكها أقوى أن المراد مسلك علية ولم ينبه الشارح على أن المراد
 وجودها ولم ينبه فيما بعده على أن المراد علية (قلت) أما الأول فن أن المتبادر من إضافة القطع
 إلى العلة هو القطع بوجودها لأن المتبادر من الشيء نفسه لا وصفه فالمتبادر من إضافة القطع
 أو الظن إليها إضافته إلى وجودها ومن أن المتبادر من إضافة المسلك إلى العلة هو مسلك علية
 لأنه جعل المسالك في باب القياس عليه العلة لاندثارها فالمتبادر من إضافة المسلك إليها هو
 ما ذكره وأما الثاني فالتكالا على ذكر المسالك لما تقرر وما قوله بل يغني عنهما قوله بعد وما ثبتت
 علمه بالاجماع الخ فلان متعلق هذا العلية فلا يغني عن الأول لأن متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم
 أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لأنه أعني
 الثاني يقيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقًا وإن كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصلها
 بنوع واحد كالنص فإن له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح إلى ذلك أولاً بخلاف
 هذا فإنه إنما أفاد الترتيب بين ظنيين مستفادين من نوعين كالاجماع والنص وكالاياء والمناسبة
 ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فإن له مراتب مختلفة كما ذكره كالاياء فإنه
 يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الاياء من في دلالاته أظهر من الآخر ويشبه قول المصنف
 وكون مسلكها أقوى أي من مسلك الأخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد (واعلم) أنه يستفاد
 من كلام المصنف والشارح أن التعارض في هذا المقام أعم من أن يكون القياس واحدًا بأن
 يتحد متعلقه أو يكون متعددًا بأن يتعدد متعلقه والتعارض حينئذ باعتبار الفرع المتروك بين
 أصلي القياسين فبأيهما يلحق ولو أريد الأول فقط اشكل قول المصنف وما ثبتت علمه بالاجماع
 فالنص القطعيين إذ معنى هذا حينئذ أن حكم الأصل في القياس الواحد دل الاجماع القطعي
 على أن علمه كذا والنص القطعي على أن علمه بخلافه وأنه يقدم الاجماع وهذا مع كونه خلاف
 المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح في القطعيات وقد سبق امتناع
 ذلك أو الثاني فقط اشكل حينئذ بنحو قول الشارح كالظم العلة عندنا في باب الربا الخ لا اتحاد
 القياس ومتعلقه في هذا المال كما لا يخفى وأما الاعتذار عن ذلك بأن التمثيل يتساهل فيه فمع

(و) ترجح العلة (ذات اصلين
على ذات أصل وقيل لا)
كالخلاف في الترجيح بكثرة
الدلة (وذاوية على حكمية)
لان الذاتية الزم (وعكس
السماوي لان الحكم بالحكم
أشبهه) والذاتية كالطعم
والاسكار والحكمية كالحرمة
والنجاسة (وكونها أقل
اوصافا) لان القليلة اسلم
(وقيل عكسه) لان الكثرة
أشبه أي أكثر شها (والمقتضية
احتياط في القرض) لانها
أشبه به مما لا يقتضيه
وذكر القرض لانه محل
للاحتياط اذ لا احتياط في
الندب وان احتياط به كما
تقدم (وعامة الاصل) بان
توجد في جميع جزئياته
لانها أكثر فائدة مما لا تتم كالطعم
الذي هو العلة عندنا في باب
الربا فانه موجود في البرملا
قليله وكثيره بخلاف القوت
العله عند المنفعة فلا يوجد
في قليله فخورا يسع الحقنة
بمنه بالحقنتين (والمحقق على
تعليق أصلها) المأخوذة
منه أضيق مقابله

كونه لا حاجة اليه بعد جدا (قوله وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب أي
توجد دلة في أصلي قياسين وبعارضها علة في أصل واحد انتهى (وأقول) عبر الزركشي
عن هذه المسئلة بقوله نأتم ان تكون إحدى العلتين مردودة الى أصل واحد والاخرى
مردودة الى اصول او اصلين فذات الاصلين أولى ثم قال ومن أصحابنا من قال هو ما سواه قال
ابن السمعاني والاول أصح لان ما كثرت أصوله كان أولى وحكام في المستصفي عن قوم ثم قال
وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان ما أو يافه وضعيف ولا يعد أن يقوى
ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الاصول ككثرة الروايات للخبر مثاله اذا تنازعنا في ان يد السوم توجب
الضمان فقال الشافعي علمه انه أخذ ما غرض نفسه من غير استحقاق وعذاه الى المستعير
وقال المصم بل علمه انه أخذ لئلا يترك أي فلا يتعدى الى المستعير فيشهد له الشافعي يد الغصب
ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد له أي حنيفة الايد السوم اه وفيما نقله عن المستصفي
دلالة على ان المراد بذات اصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الاصل العلة المستنبطة من
أصل واحد على خلاف ما قررنا شيخنا لا ترى الى قوله ان كان طريق الاستنباط مختلفا
وذلك بان يرد عن الشارع أمران تستنبط احدي العلتين من كل منهما وأمر آخر تستنبط
الاخرى منه والمثال الذي ذكره ينطبق على ذلك فانه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين
المستعير وكل منهما يستنبط منه ان العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو اغترمك فبرج
ذلك على كون العلة وضع اليد للملك وان صح استنباط ذلك من تضمين المستأجر (قوله
والمقتضية احتياط في القرض) أقول يمكن ان يمثل لذلك بما اذا دار الامر بين ان تكون
العله في وجوب الظهارة مطلقا للامس وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنما أو للامس
بشهوة فبرج الاول لانه احوط في تحصيل الظهارة التي هي فرض (قوله لانه محل للاحتياط
اذ لا احتياط في الندب) أقول هذا مما يحتاج للتأمل فان فعل القرض كما يخص من الاثم
والعقاب وفعل المندوب يخص من اللوم وان لم يكن معه اثم ولا عقاب فلا يحتاط في فعل
القرض لينتفع بالخلاص من الاثم والعقاب ينبغي ان يحتاط في فعل المندوب لينتفع بالخلاص
من اللوم فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام قال هذا مع ان الاحتياط يجري في غير القرض
كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض اليسوع أو الاتكة فانه يستحسن ان يتزعمه كما ذكره
النووي في اذكاره انتهى (قوله وان احتياط به كما تقدم) أي في قوله والندب على المباح (قوله
وعامة الاصل) أي بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار اليه الزركشي بقوله كتعليل الربا في البر بالطمع
بعد ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره انتهى ولقائل ان يقول المرجح على هذا ليس الا الدليل
على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة اذ هو تابع لعموم الحكم (قوله بان توجد في جميع
جزئياته) إشارة الى انه ليس المراد بعامة الاصل ان يعم أصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد
عامة في أصلها أي في أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها ويجوز ان يجعل
التقدير عامة افراد الاصل أي شاملة افراد الاصل لوجودها في جميعها والمعنى واحد (قوله
والمحقق على تعليل أصلها) قال شيخنا الشهاب المراد به أي بأصلها الحكم المعامل بها وجعل
أصلها الاخذها أي استنباطها منه كما أشار اليه الشارح انتهى أي بقوله المأخوذة منه وقال

المحمية ان أي تعليل حكم أصلها ففيه حذف مضاف للعلم به انتهى فكانهما اراد بأصلها دليل
الحكم (قوله بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب كان مراده ان العلة التي لم يتفق على تعليل
أصلها في صحة التعليل بها خلاف وجعل المحشى سبب الخلاف في صحة التعليل بها الاختلاف
في تعليل أصلها انتهى (قوله والموافقة الاصول) قال الكمال كالزكريا وغيره أي القواعد
الممهدة في الشريعة قال شيخنا الشهاب كانه قصد بذلك دفع ما يتوهم من التكرار مع قوله
السابق وذات أصليين على ذات أصل انتهى (وأقول) ينبغي هنا ان يكون الاصلان كالاصول
اخذا مما هناك وان يرجح موافقة الاصول من الثلاثة فما فوقها على موافقة أصليين أيضا
وموافقة الخمسة الاصول مثلا على موافقة الثلاثة مثلا وهكذا وظاهر هناك ان الاصول
كلاصليين بالاولى واخذا مما هنا وينبغي أيضا هناك ان يرجح ذات الخمسة الاصول مثلا على
ذات الثلاثة مثلا وهكذا ثم في اندفاع التكرار بما ذكره نظر لان التمثيل المذكور هناك يقتضي
الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع ان يراد بالاصول هناك الدليل على العلية فيندفع
التكرار (قوله قيل والموافقة علة أخرى) أقول فيه أمران أحدهما ان صورته ان يوجد
أصلان حكمهما مختلفا لحددهما علة ان ولا شخوة فيتردد فرع بينهما لوجود العلة
الثلاث فيه فهل يترجح المساقفة بالاول لان انضمام العلة الى العلة يزيد قوة الظن والحكم في
لمجتمعات بقوى بقوة الظن والاولان الشئ لا يتقوى الا بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
فيه هذا الخلاف والثاني ان المفهوم من تعبيره بقيل ان الاصح خلافه ولهذا قال العراقي
كالزكريا حكى ابن السمعاني انه يرجح العلة الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلةين
وقال الاصح انها لا ترجح بذلك لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
لكن لما حكى السبب وطى قول المقابل كان الخلاف في الترجيح بكثرة الدلالة قال ومقتضاه التقديم
وهو الاصول كما رجحه انتهى (قوله وما أي والقياس الذي ثبتت علة بالاجماع الخ) قال
شيخنا الشهاب لك ان تقول هو تكرار مع قوله السابق وكون سلكه أقوى اذ هو بعمومه
شامل لما ذكر (وأقول) قد يجاب بوجهين أحدهما ان ما هناك في الترجيح بين مراتب كل مسلك
كمراتب النص وما هناك في الترجيح بين نفس المسالك والثاني ان ما هناك في بيان الأقوى على
الاجمال وما هناك في تعيين الأقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار نعم قد يقال كان ينبغي جمعهما
في محمل واحد (قوله فالاجماع فالنص القطعيين) فيه أمور أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع
قوله السابق والقطع بالعله وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فان الكلام ثم في القطع بوجودها
وبين القطع والظن بخلافه هنا والثاني انه قد يقال في هذا الكلام فرض تعارض القاطعين
وقد تقدم امتناعه وقد يجاب اما بان المراد القطع من حيث النقل فتطو اما بان الممتنع تعارض
القاطعين في نفس الامر لا طلقا بل التعارض في نفس الامر ممتنع عند المصنف في الظن
أيضا على ان الشارح أشار ثم الى اجراء قول بجواز تعارض القاطعين في نفس الامر والثالث
ان العبارة لا تفيد حكم تعارض النص القطعي والاجماع الظني وقد يقال لا يتصور انعقاد
اجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كالايجاز نعم النص القاطع سند فقط يمكن ان
يخالف الاجماع والرابع ان تقديم الاجماع الظني على النص الظني ينبغي ان محله في غير الاجماع

بالخلاف فيه (والموافقة
الاصول على موافقة أصل
واحد) لان الاولى أقوى
بكثرة ما يشهد لها (قيل
والموافقة علة أخرى
ان جزع لقان) لشي واحد
وقيل لا كان الخلاف في
الترجيح بكثرة الدلالة (وما
أي والقياس الذي ثبتت
علة بالاجماع فالنص
القطعيين والظنيين) أي
بالاجماع القاطعي فالنص
القطعي فالاجماع الظني
فالنص الظني (فالاجماع
فالسبب فالمناسبة فالشبه
فالدوران وقيل النص
فالاجماع الخ ما تقدم
وقيل الدوران فالمناسبة)

تأقباها وما بعد هذا كما
تقدم فكل من المعطوفات
دون ما قبله فالنص يقبل
النسخ بخلاف الإجماع
ومن عكس قال النص
أصل الإجماع لأن حجته
انما ثبت به ورجحان الأعيان
على السير والمناسبة على
الشبه واضح من تعاريفها
السابقة ورجحان السير
على المناسبة لما فيه من
ابطال ما لا يصلح للمناسبة
والشبه على الدوران
أقربه من المناسبة ومن
رجح الدوران عليه اقال لأنه
يقيد اطراف العلة وانعكاسها
بخلاف المناسبة ورجحان
الدوران أو الشبه على
ما بقي من المسالك واضح
من تعاريفها (و) يرجح
(قياس المعنى على) قياس
(الدلالة) لما علم فيه ما في
مبحث الطرد وفي حاشية
القياس من اشتغال الاول
على المعنى المناسب والثاني
على لازمه مثلا (وغیر
الركب عليه ان قبل) أي
الركب اضعفه بالخلاف في
قبوله المذكور في مبحث
حكم الاصل (وعكس
الاستناد) ابو اسحاق
الاسفرايني فرجح المركب
وقد قال به على غيره لقوته
باتفاق الخصمين على حكم
الاصل فيه (والوصف
الحقيقي فاعرف في الشرعي)

السكوني لانه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتم (قوله فما قبلها وما بعدها)
كما تقدم فعلى هذا يقدم الأعيان فالسير والدوران فالمناسبة فالشبه (قوله ورجحان الدوران
أو الشبه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يستفاد من المتن لاحتمال ان الباقي وهو غير المذكور في
رتبة الدوران أو الشبه وأقول ان أراد الاعتراض فهو مدفوع اذ ليس في كلام الشارح ان هذا
مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمه (قوله وقياس المعنى) قال الزركشي وهذا يرجع الى
تقديم المناسبة على الشبه انتهى وأقول فيه نظرا لان قياس الدلالة ما جمع فيه يلزم المناسبات
أو أثره او حكمه ولا نسلم ان العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسبات لكنه اقيم ما ذكر
مقامه لدلالته عليه فليتم (قوله على قياس الدلالة) سكت عما لو تعارضت أقسام قياس
الدلالة وهي الجمع بالازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها ويحتمل ترجيح الاول فالثاني
فالثالث فليتم (قوله لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه) أقول فيه تأمل اذ ليس من
لازم غير المركب المعارض له ان يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه (قوله والوصف
الحقيقي) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد من الحقيقي الذاتي وحمة ثم قد علم تقدمه على
الشرعي أي في قول المصنف السابق وذاتية على حكمية انتهى وأقول هذا ممنوع لجواز ان
المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف نعقله على عرف أو غيره بل
يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف
وذاتية على حكمية لان المراد بالذاتية ما يكون قائما بذات الشيء كالاسكار القائم بذات المسكر
وأما الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم ان يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجا عنها فليتم (قوله
الوجودي) المذكور في الحاشية (الخ) أقول فيه امران الاول ان المفهوم من هذه العبارة
انقسام كل من الحقيقي وما بعده الى الوجودي والعدمي والى البسيط والمركب وان كلاما قدم
بجميع اقسامه على ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي
البسيط ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كالبسيط عدمي ومركب وجودي
وفيه نظر واما قول العراقي تبعا للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي
وهو المظنة كما سطر على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا
في المتى بدأ خلق بشر فاشبهه بالظني ومع قواهم مانع يوجب الغسل فاشبهه الخيض انتهى ففيه
نظرا لانه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمية والاعتباري وهذا ليس من
مقاده هذه العبارة وانما قد افادها تقدم الحقيقي على كلا الأمرين العرفي والشرعي فليتم (قوله
والثاني ان الاسنوي قال اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين
وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدما وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي
بالوصف الوجودي أرجح من الانقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما
على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم وجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي
بالعدمي وحينئذ يكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة
هذا طار كلام المصنف يعني البيضاوي وبما صرح في المحصول حكما وتعليل لا يتوقف الامام في
الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن

لأن الحقيقي لا يتوقف على
شيء بخلاف العرفي والعرفي
متفق عليه بخلاف
الشرعي كما تقدم وإن عبر
هناك بالحكم الشرعي لأنه
وصف للفعل القائم هو به
(الوجودي) مما ذكر
(فالعدمي البسيط) منه
(فالمركب) لضعف العدمي
والمركب بالخلاف فيهما
ولامتنافاة بين الحقيقي
والعدمي لأنه من العدم
المضاف كما تقدم (والباعثة
على الامارة) لظهور مناسبة
الباعثة (فالطردة
المنعكسة على المطردة فقط)
لضعف الثانية بالخلاف
فيها (ثم المطردة فقط على
المنعكسة فقط) لأن ضعف
الثانية بعدم الاطراد أشد
من ضعف الاولى بعدم
الانعكاس (وفي المتعدية
والقاصرة أقوال) أحدها
ترجح المتعدية لأنها أفيد
للحاق بها والثاني القاصرة
لأن الخطأ فيها أقل (ثالثها)
هما (سواء) لتساويهما فيما
ينفردان به من اللاحق في
المتعدية وعدمه في القاصرة

جرم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه انتهى فعلى حاصل كلام
البضاوي ونصريح المصنف بكون محل ترجيح الوجودي على العدمي إذا كان الحكم وجوديا
بل الحكم الوجودي لا يصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وإن لا يكون غير ما في الشبوتي
وقال الامام وخلافه لا مدى وقال الشارح هناك وموابه وفتاها لا مدى وخلافه لا امام أي
في تجويزه تعليل الشبوتي بالعدمي لصحة أن يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره وأجيب
بمنع صحة التعديل بذلك وإنما يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي والخلاف في العدم
المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لم يكن إلا مدى انما يمنع العدم المحض أي المطلق وأجاز
المضاف الصادق بالوجودي كالامام والاكثر انتهى (قوله ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لأنه
من العدم المضاف كما تقدم) أي والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا (قوله
والباعثة على الامارة) ليس المراد بالباعثة المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة
حتى يخالف هذا انكار المصنف كون العلة بمعنى الباعث بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها
وبالامارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير إليه تعليل الشارح (قوله على المطردة فقط) لم يقل وعلى
المنعكسة فقط لعدم الحاجة إليه مع قوله ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط (قوله ثم المطردة
فقط على المنعكسة فقط) قال العراقي كغيره لا يتفق على اعتبار الاطراد والخلاف في اعتبار
الانعكاس انتهى فقوله على المنعكسة فقط أي أن جوازنا التعليل بهما وقد تقدم أن الصحيح
خلافه (قوله وفي المتعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الاسلام لا يقال محله عند من يمنع تعدد
العلل اما عند من يجوز فلا معارضة ولا ترجيح لانا نقول محل منع تعدد العال عند اد
الحكم والامر هنا لا يتعدى الخ انتهى (وأقول) حاصله أن تعدد العال يتحقق مع ما انتعاض
عند من يمنع في الحكم الواحد بان عال بكل منهما وعند من يجزئه في الحكمين بان عال كل منهما
بواحدة منهما ما لا تختص المسئلة بالمانع ثم فيه نظر لأنه إذا تعدد الحكم كان وجد حكمان وعال
أحدهما بالمتعدية والآخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر ولا بالنسبة
لمحل ثالث وجدت فيه المتعدية إذ لا معارضة بينها وبين القاصرة بالنسبة له إذ لا وجود للقاصرة
فيه ضرورة أنها قاصرة فلا تعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمه أفيه ووجود المتعدية فيه
يقضي ثبوت حكمه له من غير معارض لذلك بخلاف ما إذا تعدد الحكم وعال بكل منهما وقلنا
بامتناع تعدد العال فانهما يتعارضان بالنسبة للعقل الثاني الذي وجدت فيه المتعدية لأنه إن
كانت العلة هي المتعدية ثبت لذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له ومن هنا يتجه ما ذكره الكمال
من تصوير ذلك باجتماعهما لحكم وسيأتي بما فيه (قوله أقوال) قال شيخ الاسلام ثم الراجح من
الأقوال أولها وكذا الراجح من القولين فيما بعد ها أولها ما انتهى وأقول من جزم بالقول الاول
في المسئلة الثانية الآمدى وابن الحاجب وفي المسئلتين الصقي في نهايته وقال الكمال في الاولى
لم يرجح منها أي الأقوال شيئا لابتنائها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لأن التعارض بين
المتعدية والقاصرة انما يكون في اجتماع علمين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى وأقول
حاصله أن هذه الأقوال انما تأتي إذا جوزنا تعدد العال وهو مرجوح عند المصنف ولأننا في إذا
منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر وعندى أن العكس أصوب وعليه قولي السابق

وقلة ابا متناع تعدد العلل لانه اذا جاز تعدد العلل فلا تعارض بل هو اذا التعليل بكل منهما فلا يتجه
الاختلاف في ايهما يقدم بل أي محل وجدت فيه التعددية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعليل
وتختلف القاصرة عن ذلك المحل لاثاره لعدم اقصار التعليل عليها بخلاف ما اذا امتنع التعدد
فانه حينئذ لا جاز ان يكون كل منهما ماعلة اذا القرص امتناع علمين لحكم واحد فلا بد من
انحصار التعليل في احدهما ما يقع التعارض في ايهما العلة ويحتاج الى الترجيح فلذا جرى
هذا الخلاف ثم رأيت الكوراني قال وهذا عند من لا يرى التعليل بعلمتين وأما من يرى
ذلك فالجمهور على تقديم التعددية انتهى وأقول هو ظاهر حسن الا ان قوله والجمهور والمخ ان
أراد به ان الجمهور يعنون التعليل بالقاصرة ويخصونه بالتعددية فهذا ترجيح للتعددية وهو فرع
التعارض فيما في قوله وهذا عند من لا يرى التعليل بعلمتين وان أراد انهم يعنون كلامهما
فكان ينبغي التعبير بما يوافق ذلك (قوله وفي الاكثر فروعا) قال شيخنا الشهاب فيه استعمال
افعل التفضيل معرفان غير مطابق لوصفه اذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح من التعددين
لامكن الجواب عن المتن بان الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى (قوله ويرجح الاعرف
من الحدود والمخ) عبارة العضا الثاني أي من وجوه الترجيح كون المرف في أحدهما أعرف منه
في الآخر قال المولى سعد الدين فيكون الى التعريف اقرب قال العلامة وذلك بان يكون
المعرف في أحدهما شرعيا وفي الآخر حسيا أو اعتباريا أو اغنيا أو عرفيا فالحسي أولى من غيره
والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي انتهى وهذا أمور الاول انه ينبغي ان يكون
المراد بالتعريف في قول السعد فيكون الى التعريف اقرب المعنى المصدري لا نفس المرف
والثاني ان قوله عن العلامة والعرفي من الشرعي لا يخالف قول الشارح الا في قول
المصنف وسبق كثير فلم تعدد وتقديم المعنى الشرعي على العرض المخ لان المراد مما هنا انه لو دار
أمر من يريد تعريف الشيء من الشرعيات في كلام الشارح بين تعريفه بمعنى عرفي وتعريفه
بمعنى شرعي كان الاول أرجح والمراد مما يأتي في كلام الشارح انه لو أطلق لفظه بمعنى شرعي
ومعنى عرفي كان محملا على الشرعي وهذا بناء على ان المراد هنا بالتعارض المحجوج الى
الترجيح اعم من ان يتعارض في كلام الشارع او في ارادة من يريد التعريف وسبب ما في ماقبسه
والثالث انه لو تعارض الاعرف والذاتي فكان الاعرف عرضيا والذاتي اخفى فما المقدم حقيقة
فيه نظر ولا يبعد تقديم الذاتي لان بيان كنه الحقيقة اعم من مجرد الايضاح ودفع التوهم
والرابع انه ما المراد بالاخفى هل المراد به اعم مما يمتنع في الحدود او خفا بالنسبة لاعرفية
الاعرف لكنه لا يصل الى حيث يمتنع في الحدود وفيه نظر وقد يقال لا يتفاوت الحال فان
الاعرف مقدم على كل منهما لانه اذا قدم على ما لا يمتنع فعلى ما يمتنع أولى وفيه تأمل فان الكلام
في التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل (قوله من الحدود) أي التعاريف ومن
ادلة ذلك قوله والذاتي على العرضي (قوله السعوية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان
محدودها مسموع من الشارع واقول ابش المانع من أن يقال لانها تسامعها مسموعة ولو في
الجملة فان الظاهر ان الكلام في حدود دل السمع عليها ولو بورد ما يضمنها وما تستبطنها هي منه
اذ لا معنى للتعارض الا حينئذ فانه لو لم ير السمع به رأسا لم يتصور هناك تعارض فان من اراد

(وفي الاكثر فروعا) من
التعددين (قولان)
كقولي التعددية والقاصرة
ولا يأتي التساوي هنا لاتتقاء
علته (و) يرجح الاعرف
من الحدود السعوية أي
الشرعية

تعريف شيء من الاحكام وارجبنا عليه من اعادة شروط التعريف واجتناب مخالفة لا بعد وجوب ذلك عليه تعارضا بل لو فرض من عدمه تعارضا لم يرد لانه خلاف المتبادر من التعارض المعقوله هذا المبحث ومما يدل على ان الحدود نفسها مسموعة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف ورجحان طريق كسابة لان الحد السمي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابله للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فتأمل ومن هنا يتضح ان ليس المراد مما يأتي من تقديم الاعم على الاخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد تعريف شيء من الشرعيات وتبين من تعريفها اعم فالاولى له ان يقدم الاعم فان هذا فاسد اذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويمتنع كونه اعم وأخص منه ويجوز كلا الامرين ايضا عند جميع اقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ ان يقال في الاعم لانه أيد اذ عومله غير مطابق للمحدود ولا اقيده مع ذلك ولا في الاخص اخذا بالمحقق اذ لا يقال ذلك مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض بل المراد انه اذا دل السمع على تعريفين اشئ احدهما اعم كان الاولى الاخذ بالاعم على الاصح لانه افيد اذ افراده أكثر وبالاخص على مقابل الاصح لتحقيق ان افراده من المحدود مع الشك في الافراد الزائدة على افرادها وهي التي افادها الاعم فيقتصر على المحقق فان قلت كون المراد ما ذكرينا فيه تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الاخص بالاتفاق على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الاعم فانه يدل على ان التعريفين غير مسموعين بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم قلت لان تسليم المناقاة لان المراد اتفاق التعريفين واختلافهما واتفاق العلماء واختلافهم بهما لاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل عليه تعبير العضد بقوله وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناول له لمدلول الحديث له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى انتهى نعم قد يناقيه ما يأتي من قواهم والذاتي على العرضي لانهم مالو كانوا مسموعين فاما ان يعلم الذاتي من العرضي أولا فان كان الثاني لم يتصور تقديم الذاتي لانه فرع العلم به وان كان الاول فهو مشكل في نفسه اذ كل منهما ما يحتمل الذاتي والعرضي فمن اين يتميز احدهما عن الآخر بمجرد سماعتهما وبعد تسليم امكان تميز احدهما عن الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لان مدلولهما مختلف اذ مدلول الاول الذات والثاني عارضها وقد استدلنا بكل منهما ما لم نستقد به بالآخر وتميزهما عندنا الذات والعرض فأي تعرض أو محذور حينئذ وأي معنى لتقديم الذاتي ومن قواهم والصريح من اللفظ على غيره لانهم مالو كانوا مسموعين فان علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر ولا ترجيح لان معناه العمل باحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى وان علم اختلافه من غير تناف بان كان احدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميزا احدهما عن الآخر فلا تعارض حتى يقدم احدهما كما تقدم بيانه أو مع التنافي بان اختلفت معهما فان علم ان المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد مراعاة اللفظ بل الوجه انه لا بد من مرجع معنوي لاحدهما حتى لو رجع ذلك المرجع التجوزا والاشتراك عمل به أو بيان العارض فلا تعارض احدهم انحصار العارض ليتصور ترجيح وحاصل الامر انه فسر الذات بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي الغاء احدهما وان عبر عنه بما ازاوم مشترك بل قد يكون

هذا أولى معنى كأن يكون أظهر والزم وان لم يعم لم ينشئ من ذلك لم يتجه الحكم بالتعارض مع احتمال ارادة الذات في أحدهما والعارض في الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم وقد يجاب عن الاول بان المراد انه ورد تعريف واحد واحتل ان يكون بالذاتي وان يكون بالعرضي فالجمل على الاول أولى وفيه نظر لاحتماله كلامهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الورد اللهم الا ان يقال الذاتي هو الاصل بل قد يصح بخلافه تعبير الاحكام بقوله الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالعرف بالامور الذاتية أولى الخ انتهى وعن الامرين باختصار ان المراد بانه سمع تعريفان أحدهما بالذاتي والآخر بالعرضي أي بان تعين أحدهما عن الآخر بقرينة حالية أو مة الية أو أحدهما باللفظ صريح والآخر بخلافه وان اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحادهما لكن المراد انه يقدم الذاتي وذو اللفظ الصريح في التعليم وبيان الاحكام وتعليلها بذلك المعرف اذا لا أولى تعليم حقيقة الذات وتعليل الاحكام بها كما ان الاولى في ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره وانما يرد الاشكال لو اريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والاخذ منه فانه بعد العلم بقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى وبان المراد بالتعارض في هذا المقام أعم من ان يرد التعريفان المتعارضان أو يرد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين مما ذكر بالذاتي والعرضي أو باللفظ الصريح وغيره فيقال الاولى كونه بالذاتي وباللفظ الصريح ففي نحو قولهم يقدم الاعم المناسب تصويره بما اذا ورد التعريفان وفي نحو قولهم يقدم الذاتي والصريح يصح تصويره بذلك وبإرادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارع اما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك الخ فتأمل ولا ينافي ذلك ما تقدم من الزركشي وغيره لانه باعتبار الاغلب أو ما هو الأنسب بهذا البحث أو ما هو الاصل فيه أو نحو ذلك (قوله كحدود الاحكام) عبر بذلك لان الحدود السعوية لا تنحصر في حدود الاحكام اذ حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السعوية وليست من حدود الاحكام بل من حدود معلقات الاحكام (قوله أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها عقلي وأقول لا مانع من ان يقال لانها تنقل من العقل كما ان السعوية تنقل من السمع كما تقدم (قوله كحدود الماهيات) يجوز ان يريد الماهيات الحقيقية وتكون اداة التمثيل اشارة الى الاعتباريات ماهيات كانت أولا ويجوز ان يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون اداة اشارة الى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق انها لا تسمى ماهيات على انه يمكن ان يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضا وتكون اداة اشارة الى الشخصيات ان يجوز ان تعريفها قال في التلويح الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازاها اسما من غير احتياج الأمور بعضها الى بعض ثم ذكر انه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وان الحق انها انما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى (قوله وان كانت كذلك) أي مثل الحدود السعوية في انه يرجع

كحدود الاحكام (على
الاخفى) منها لان الاول
أفضى الى مقصود التعريف
من الثاني أما الحدود
العقلية كحدود الماهيات
وان كانت كذلك فلا يتعلق
بها الغرض هنا

الاعرف على الاخفى الخ على ما سبق بقت الاشارة اليه (قوله لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني) شنع عليه الكوراني بعد تعامله بغير ذلك حيث قال لانه اما يفيد الكنه في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الاخص كما في الحد الناقص والعرضي خال عنهم ما وما قبل لان الاول يفيد الكنه قصور من قائله لانه عبارة المصنف اعم من الحد التام انتهى وأقول لا يخفى على المتأمل ان قول المصنف والذاتي معناه والذاتي من الحدود ضرورة انه في تفصيل أحوال الحدود أي والحد الذاتي وظاهره لا يصدق كون الحد ذاتيا الا اذا كان كل واحد من اجزائه ذاتيا اذ لو كان بعض اجزائه عرضيا لم يكن حده ذاتيا ضرورة ان الحد هو المجموع المركب وان المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي فقول المصنف والذاتي خاص بما يكون كل واحد من اجزائه ذاتيا فهو معنى قول الاحكام الثالث ان يكون أحدهما معرقا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالعرف بالا. والذاتية أولى لانه مشاركة للمعرف بالامور العرضية في التمييز وترجح عليه بتصويره معنى الحدود انتهى وحيث قد قيل عليه بما قاله المحقق في غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الاثمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه الى القصور هو القصور الذي نشأ من فساد التأمل وعدم التمهل وقصور الاطلاع

وكم من عائب قولنا صريحا * وآفته من الفهم السقيم

فتأمل (قوله على غيره بتجوزا واشتركا) أقول فيه أمور أحدها ان الطرف متعلق للغير أي على غير الصريح أي المغاير للصريح بسبب تجوزا واشتركا فيه ثانيها ان عبارة العضد كالسيف الامدى مانصه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوزا واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى وزاد السيف الامدى الملازمة قال بل بطريق المطابقة أو التضمن انتهى ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة وقد بوجه ذلك بأن الاستعارة داخلية في التجوز لانهم امن افراد كما تقر في محله والغرابة والاضطراب أي الاختلاف في معناه ما هو متغنى عنهما بما تقدم انه يقدم الاعرف أي الاظهر الاظهر على الاخفى لان كلا من الغريب والمضطرب اخفى من مقابله كما لا يخفى والملازمة ان أريد بها استعمال لفظ الملزوم في لازمه أو بالعكس فهذا من قبيل التجوز فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ في معناه لينقل منه الى لازمه على طريق الكتابة بالمعنى السابق في الكتاب فلا يخفى في ان هذا اخفى بالنسبة لمقابله فيستغنى عن هذا بقوله يرجح الاعرف على الاخفى فليتأمل ثالثها انه تقر في محله انه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك في التعريف الامع قرينة واضحة فان كان ما ذكره هنا مقروضا في استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا امتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لان الترجيح فرع التماثل والامتناع لا يقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بطرق الخلل الى التعريف بالثاني غير ظاهر اذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة ويجاب باختبار الثاني والقرينة وان اتفقت قد بطرق الالتقاء أو الاشتباه فلم تكن مائة من طرق الخلل (قوله وموافقة نقل السمع واللغة) أي على مخالفتهم ما وفيه أمور الاول ان الظاهر ان المعنى وبوافقه المنقول عن السمع أي الشرع أو اللغة وحاصله موافقة المعنى الشرعي أو اللغوي وبذلك على ان المعنى ذلك

(والذاتي على العرضي)
لان التعريف بالاول يفيد
كنه الحقيقة بخلاف
الثاني (والصريح) من
اللفظ على غيره بتجوز
واشتراك لتطرق الخلل
الى التعريف بالثاني
(والاعم) على الاخص منه
لان التعريف بالاعم أفيد
لكثرة المسمى فيه وقبل
يرجح الاخص أخذًا بالمحقق
في الحدود (وموافقة نقل
السمع واللغة) لان
التعريف بما يخالفهما
انما يكون لنقل عنهما
والاصل عدمه

قول الشارح لان التعريف بما يخالفهما أى السمع واللغة انما يكون انقل منهما أى لنقل النطق
 عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدمه وعبارة العبد الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعى
 أو اللغوى وتقرير الوضعهما والاخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل انتهى وقوله
 وتقرير الوضعهما تفسير لا يكون على وفق نقلهما وعبارة الاحكام السادس ان يكون أحدهما
 على وفق النقل السمعى والاخر على خلافه فالوافق يكون أولى ابعده عن الخلل ولانه اغلب
 على الظن انتهى ثم قال الثامن ان يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى والاخر على خلافه
 أو انه أقرب الى موافقته والاخر ابعده فالوافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوى يكون
 أولى لان الاصل انما هو التقرير بدون التغير لكونه أقرب الى الفهم وامرعى الى الانقياد
 ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متناقضا عليه بخلاف التغير فكان أولى انتهى فقوله أن
 يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى صريح في بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى
 اللغوى فكذا قولهم موافقة نقل السمع بدليل جمعهم بينهما في اختصار كلامه كما في عبارة
 ابن الحاجب والعبد فانها اختصارا لكلامه والثاني انه قد يشكل تصوير المسئلة فانها ان
 صورت بما لو ورد تعريف واحد أو الامر بين جملة على المعنى اللغوى أو الشرعى وجمله على
 غيرهما فيحمل عليهما لان الاصل عدم النقل عنهما فهو صحيح في نفسه لكنه مباعد لئلا عبارة
 الاحكام السابقة وقوله ان يكون أحدهما والاخر ويجاب بانه اذا دار الامر بين الحمل على
 أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان محتملان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما
 والاخر باعتبار المعنى المخالف له فقوله الاحكام ان يكون أحدهما والاخر بالنظر الى ذلك وان
 صورت بما لو ورد تعريفان فان كان اللفظ فيهما واحدا فكيف يتصور موافقته في أحدهما
 لاحد الوصفين ومخالفته في الاخر لهما قار قبل يتصور بواسطة القرينة قلنا هذا لا يناسب
 التعليل بان الاصل عدم النقل فتأمل وان كان لفظ أحدهما غير لفظ الاخر فان اتفق معنى
 اللفظين باعتبار أحدهما الوصفين او كليهما أشكل تصور كونه موافقا لهما أولا أحدهما في أحد
 التعريفين ومخالف لهما في الاخر وان اختلف معناه ما بذلك الاعتبار فقل ذلك ليس مما
 نحن فيه فليأمل * والثالث انه سكت عما لو تعارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة
 وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الاتي وقد قدم المعنى الشرعى
 الى آخره تقدم الاول (فان قلت) وقضية أيضا تقدم دوم موافق العرفى على موافق اللغوى
 وهو يناق ما اقتضاء ما هنا اذ يخالف ما يشمل العرفى (قلت) قد يمنع المناقاة بقدر ما هنا
 فيما اذا كان ثبوت المعنى العرفى المخالف على سبيل الاحتمال وماتقدم قما اذا كان مع لوم
 الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بان الاصل عدم النقل * والرابع ان في معنى موافق الوضع
 اللغوى الاقرب الى موافقته فيقدم على الابعده منه كما تقدم في كلام الاحكام وقياسه
 تقدم الاقرب الى موافقة السمعى على الابعده منه ويبنى ما لو تعارض الاقرب الى السمعى
 وموافق اللغوى وفيه نظر فليأمل (قوله وربحان طريقا كسابه) قال شيخنا الشهاب
 عطف على موافقة أى ربحان طريقا كساب الحمد على طريقا كساب الاخر
 على الحمد الاخر فقوله الشارح على الاخر متعلق بربحان لا بربح المقدر بل متعلق بذلك

(وربحان طريقا كسابه)
 أى الحمد على الاخر لأن
 الظن ببعده عن أقوى من
 الاخر

مقدر وهو قولنا على الحد الآخر ويجوز أن يجعل قوله على الآخر وصفا للحد المرجوح
فيه معلق حينئذ يرجح لا يرجحان غير أن الأول هو الموافق لعبارة العضد حيث قال في تعداد
مرجحات الحدود السابع أن يكون طريقا كتسابه أرجح من طريقا كتساب الآخر اه
وبالجملة ففي عبارة المتن هنا الضيق ما لا يخفى اه (قوله والمرجحات لا تنحصر) قال شيخنا
الشهاب يحتمل أن يريد مطلقا وأن يريد فيما مر اه (قلت) الأول هو المتبادر من حذف
المعول ومن قوله ومثارها غلبة الظن (قوله ومثارها غلبة الظن) أي قوته (أقول) قضيته أن
أصل الظن لا يكفي هنا وفيه نظر ظاهر ووجوب العمل بالظن مطلقا في أمثال هذا المقام فإذا
حصل مجرد الظن بوجود مرجح لا حد المتعارضين في المانع من اعتماده لا يقال انما اعتبر هذا
القياس أعني غلبة الظن أي قوته لانه لا يتصور التعارض بين الأمرين ما لم يظن من كل منها
مدلوله اذ ما لم يظن مدلوله لا يكون معارضا لغيره وحينئذ في لازم الترجيح زيادة الظن في أحد
الجانبيين والآخر لا يرجحان لانا نقول هذا ممنوع بل لا يتصور حصول ظنين متعارضين اذ حكم
الظن بالمتنافيين ممنوع قطعاً وما ذكره الفقهاء في باب القبلة ونحوها مما يوههم جواز ذلك مؤول
قطعاً كما بيناه في محله على أن هذا ليس مما نحن فيه فان متعلق الظن في قوله ومثارها غلبة الظن
ليس مدلول المتعارضين بل يرجحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمل اه (قوله وتقديم المعنى الشرعي
على العرفي الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يخالف ما مر قريبا من تقديم العلة الحقيقية
فالعرفية فالشرعية اه (أقول) لأن معنى هذا أنه إذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعي وغيره
جاء على الشرعي أو المعنى العرفي واللغوي جمل على العرفي ومعنى ذلك أنه إذا دار التعليل بين
الحقيقي وغيره قدم الحقيقي الخ وظاهر أنه لا تعارض بين هذين المقامين (قوله وتقديم
بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب قديقال هذا ذكر قريبا في قوله وكون مسالكها
أقوى اه (وأقول) يمكن أن يجاب بأن المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها
أو أهم من ذلك ومن تقديم بعض أنواع المسالك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح
على الظاهر من مسالك النص فعلى الأول يكون قول الشارح ثم كما في مراتب النص للتظهير
وعلى الثاني يكون للتفصيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسالك
الواحد على بعض منها كتقديم العلة كذا على سبب كذا (فان قلت) هذا الجمل يدفع الاشكال
لكنه محتاج للتوجيه فان ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه
بغير ذلك لا بد له من توجيه (قلت) لعل السبب فيه أن تقديم بعض صور النص على بعض غير
مبين في كلامهم فالظاهر عدم إرادته فيما تقدم وبما يشعر بذلك أعني أن التقديم المذكور غير
مبين في كلامهم انه لما أشار ابن الحاجب إلى مراتب النص الصريح والإيماء وأراد بالصريح
ما يشمل الظاهر عند المصنف وإلى أن كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثاني النص وهو مراتب
مثل العلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كي أو إذا ومثل كذا أو أن كان كذا إلى
آخره قال المولى التفة أراني بعني أن النص صريح وإيماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى
تفصيلها بأعادة لفظ مثل وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد أن يكون
بين أحاد كل مرتبة أيضا تفاوت اه فلو كان ما ذكره في كلامهم لما عبر بقوله ولا يبعد الخ

ياض بالأصل

(والمرجحات لا تنحصر)
لكثرة حاجتها (ومثارها
غلبة الظن) أي قوته (وسبب
كثير) منها (فلم نعد) حذرا
من التكرار منه تقديم
بعض مفاهيم المخالفة على
بعض وبعض ما يخجل بالفهم
على بعض كالمجاز على
الاشتراك وتقديم المعنى
الشرعي على العرفي والعرفي
على اللغوي في خطاب
الشارع وتقديم بعض
صور النص من مسالك
العلة على بعض

بعض
المرجحات
لا تنحصر
بعض
صور النص
من مسالك
العلة على
بعض

كما لا يخفى على أنه قد يقال لا يتبادر من قوله وكون مسالكها أقوى الاتقديم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الحل على ذلك مع قوله بعد ذلك وما ثبتت عليه بالاجماع فالنص القطعيين الخ يلزمه تكرار فليتهأمل (قوله) وتقديم بعض صور المناسب) أي كتقديم الضروري على الحاجي وحفظ الدين على حفظ النفس

(الكتاب السابع في الاجتهاد)

(قوله تمام طاقته) قال شيخنا الشهاب والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره اذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال من النظر يدل في النظر كان أوضح اه (أقول) حاصله ان تمام طاقته هو تمام مقدوره وان المقدور هو نفس النظر فالتعبير عن ليكون بياناً لتمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير في الموجب لاشكال الظرفية والمخوج الى التكلف فيها لان تمام طاقته هو النظر والنسب لا يكون مبذولاً في نفسه ويجاب بان تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا اشكال في الظرفية لان ما يتوقف عليه الشيء من المقدورات يبذل في حصوله فليتهأمل (قوله) فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي) قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضا عن قول المصنف بحكم بل وعن قوله لتحصيل ظن الآن يقال ان ذكرهما مع الاستغناء عنهما التنبية على ان الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتهأمل والله تعالى أعلم (قوله) والظن المحصل هو الفقه) قال شيخنا العلامة هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من ان المراد بالعلم في تعريف الفقه هو التيمؤ لا الادراك فقوله هنا مجازاً منافياً لذلك أيضاً وكذا قوله هنا بمعنى المهتم بالفقه يقتضي ان الفقه هو نفس الادراك لا التيمؤ وهو منافى لذلك أيضاً اه ووافقه في ذلك شيخنا الشهاب (وأقول) ما ذكرناه ممنوع بل هو مما يتعجب منه أما قوله ما هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ فلما ذكره وصرح به السيد وغيره من ان أسماء العلوم كالفقه تطلق بأزاء كل واحد من معان ثلاثة الملكية المخصوصة والمسائل المخصوصة والتصديق بتلك المسائل وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر الى المعنى الاول لانه مراد الاثمة ثم يدل ما قررناه فبسه وما صرح به هنا بالنظر الى المعنى الثالث لانه الموافق لقول المصنف والمجتهد الفقيه فغاية الامر انه حل الفقه في أحد الموضوعين على واحد من معانيه وفي الموضوع الآخر على واحد آخر من تلك المعاني للمناسبة المقتضية في كل موضع لما ذكر فيه ومجرد ذلك لا منافاة فيه ولا اشكال بوجه على مثله في كلامهم بل مثله في كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم وقد أشار المولى المتقازاني الى ان الظاهر ان الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال في جعل العضد التقييد بالفقه استقراغ غير الفقه مانصه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذ لم يذكر هذا التقييد الغزالي والامدي وغيرهما فانه لا يصرف عنها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التيمؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق اه فتأمل لا يقال ينافي ما ذكرناه قوله المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ دلالاته على ان المعرف يقين بمعنى واحد مع ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما مبين للآخر مما تقر من ان أحدهما بمعنى الملكية والاخر بمعنى التصديق وكذا ينافيه قوله فلو عبر عنه بالظن بالاحكام كان أحسن لدلالاته على انه أراد التطبيق

وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك

(الكتاب السابع في الاجتهاد)

(الاجتهاد) المراد عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع (استقراغ الفقيه الوسع) بان يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة (لتحصيل ظن بحكم) من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي فخرج استقراغ غير الفقيه واستقراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي والظن المحصل هو الفقه المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ

بين ما هنا وما هناك من التعريفين لا نأقوله لأننا نقول لا نسلم واحدا من المناقاة والدلالة المذكورين أما
 في الأول فلأنه لا ينبغي أن نقولنا الحيوان الناطق هو الإنسان المعروف بالحيوان الضاحك لم يكن
 فيه مناقاة ولا دلالة على أن الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله أن
 الحيوان الناطق معنى للفظ الإنسان كما أن الحيوان الضاحك معنى له فكذا قوله والظن
 المحصل هو الفقه الخ حاصله أن الظن المذكور معنى للفقه كما أن العلم المذكور معنى له كما تقدم
 أوائل الكتاب بل لو قيل أن قوله المعروف الخ يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر والاقال
 هو الفقه كما تقدم أوّل الكتاب أو نحو ذلك وأسقط قوله المعروف ~~بكذا~~ لكان دقة حسنا
 للمعامل فان قيل لكن الحصر الذي أفادته هذه الصيغة يتقيد أن له معنى آخر قلنا ممنوع لأن
 الظاهر في مثل هذه الصيغة أنها الحصر الأول في الثاني كما سبقت قريباً فيكون مقادها حصر
 الظن المحصل في الفقه دون العكس فلا ينافي أن له معنى آخر فتأمل. وأما الثاني فلأنه أراد
 التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الأجزاء فقط أعني جمع الأحكام لأنه معتبر فيهما وتعريف الظن
 ليكون فيه تنبيه على أنه المراد من العلم هذا فتأمل. وأما قوله ههنا مجازاً مناف لذلک
 أيضاً فجوابه منع المناقاة لأن الحكم بهذا التجوز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى أنه إذا
 كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه أن يكون الفقه بمعنى المحصل للظن فاطلاقه بمعنى
 المتهي لذلك مجاز وهذا لا ينافي أن يكون حقيقة باعتبار معنى آخر (فان قلت) هلا جعله
 حقيقة باعتبار ذلك المعنى الآخر ولم يختار مرعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازاً
 باعتباره (قلت) يمكن أن يقال لما كان هذا المعنى هو المشار إليه في تعريف الاجتهاد كان
 مراعاته في المشتق منه المذكور في تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المناقاة ظاهراً
 لأن كون الظن هو الفقه يقتضي عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله
 وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضي كون الفقه ليس هو الظن فاطلاق الفقه حقيقة باعتبار
 المعنى الآخر مع الإشارة إلى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تناف ظاهراً كما أنه كان
 وقوع الجواز المشهور في التعريف أسهل من وقوع المشتك أثره عليه ولأنه يحتمل أن يكون
 القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه عليه وحينئذ يتعين النظر إلى مقتضاه دون التعريف
 الآخر على أنه يحتمل أن يكون ذلك على وجه الترتيل يعني أن غاية ما يلزم من ملاحظة كون
 الفقه بمعنى الظن دون المعنى الآخر كون الفقه مجازاً في التعريف ولا محذور فيه لأنه مجاز
 شائع ههنا مع أنه يمكن أن يكون مختاراً للشارح في معنى الفقه ما ذكرهنا دون ما تقدم أوائل
 الكتاب ويكون ما تقدم انما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى
 التفتازاني في المطول وغيره في مواضع وأجاب عنه من تأخر عنه كالمحشي لكلامه بما ذكر
 بعينه وأما قوله وكذا قوله هنا بمعنى المتهي إلى آخره فجوابه هو جواب ما قبله بالافتقار كما هو
 ظاهر لا يقال تجوز كون مختاراً للشارح ما هنا دون ما هنا يستلزم خروج مالك عن الفقهاء
 وهو باطل إجماعاً لأننا نقول الاستلزام ممنوع قطعاً لأنه وإن خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه
 لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه في عدم صدق اسم الفقه حقيقة عليه باعتبار بعض
 معاني الفقه دون بعض بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظة ما أشار إليه الشارح من

ان المراد جميع الاحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين اذ حصول ظن جميع الاحكام بالعلم غير حاصل لاحد وهذا وان كان قد يستبعد الا ان الظاهر انه مما لا بد منه فليتأمل (قوله فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة التعبير وابن وافق قوله فيما مر العلم بالاحكام ~~ال~~ كنهما يخالفان ما سيجي من جواز تجزى الاجتهاد فليتأمل اه (وأقول) دعوى المخالفة متنوعة منعها في غاية الجلاء لحوازان يكون للاجتهاد المطلق معنيين أحدهما وهو المراد عند الاطلاق ما هنا والاخر ما يشار اليه فيما سيجي ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الاول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله افراد وضع آخر فان قيل يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحوائث ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة فتحقق مجتهد ليس بفقيه اه قلنا لا تايد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن أى حامل على حل التعريف على المعنى الاول وهلا حمله على أعم منه (قلت) الحامل على ما ذكر ان السياق صريح أو كما صريح فيه ألا ترى الى قوله عقب التعريف والمجتهد الفقيه فانه صريح أو كالصريح في ارادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبرا في المجتهد فيصح ان المجتهد هو الفقيه لا اعتبار جميع الاحكام فيه لا اعتبارها في الفقه كما تقدم أول الكتاب وقد صرح السيد فيما اذا كان كل من المبتدأ والخبر معرفا بلام الجنس بان قصر المبتدأ على الخبر أظهر وبه يتدفع ما عساه ان يقال من ان المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد المراد من هذا التعريف ويدل على ان الامور الالائية المشترطة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام فيه لان اشتراط تلك الامور التي منها معرفة متعلق الاحكام على الاطلاق انما يتصور مع اعتبار ما ذكر * والثاني ان هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الاحكام في كل من الاجتهاد والفقه لانه ذكر ان الاحسن التعبير بالاحكام لطابق ما تقدم في أول الكتاب وذكر ان المراد جميع الاحكام وهذا يقتضي ان لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لان الاحكام لا تنفاهى وتزايديتزايد الزمان وما من زمان الى يوم القيامة الا ويحدث فيه من الاحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكفي في ذلك انه ما من مجتهد الا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوره فلا يتصور ظن جميع الاحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه ويمكن ان يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكفي تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التهيؤ للظن المذكور وكذا تحقق الاجتهاد بمعنى آخر وهو الظن ولو لم بعض الاحكام أخذنا من جواز تجزى الاجتهاد الا في فليتأمل (قوله والفقيه في التعريف بمعنى المتهي) قال شيخنا الشهاب فرب هذا من الاعتراض بان الفقه لا يشترط في المجتهد اه (قلت) وأقوى منه انه فزمن لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعية التعريف فليتأمل (قوله ولذا) أى لاجل انه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد الفقيه الخ قال شيخنا العلامة قد يقال

فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المتهي للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الاخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (وهو) أى المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله

قوله والمجتهد الفقيه وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيهما مراد به المنهني للعلم أي الظن إلى آخره
 (وأقول) حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على أن المراد بالفقيه المحصل لا المنهني
 بقول المصنف والمجتهد الفقيه وجه الاعتراض أن قول المصنف المذكور غاية ما أفاد
 تساويهما في الصدق وهذا حاصل مع كونهما بمعنى المنهني الذي هو معناهما الآخر ولا دلالة
 في كلام المصنف على ما قاله الشارح ويمكن أن يجاب بأن المتبادر من قول المصنف والمجتهد عقب
 تعريف الاجتهاد بالاستقراء المذكور هو المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد
 بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المنهني لأنه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل إرادته إرادة
 مجهول إذا التعريف لا يفيد ولم يبين له معنى آخر بعد فظهر وكلام المصنف فيما قاله الشارح
 مما لا يخفى به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر أنه يجب حمل الكلام على ظاهرهما
 أمكن حمله عليه نعم يرد على هذا الجواب أن ذكر قوله والمجتهد الفقيه عقب التعريف وإن كان
 ظاهرا في إرادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بان قوله وهو البالغ
 العاقل الخ خصوصا نحو قوله فيه وتعارض الفقه أي لا يشترط معرفتها يدل على أن المراد
 به معنى آخر وهو المنهني ويجب منع المعارضة لأن المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار إليه
 الشارح بقوله ولتحققه أي كل منهما شروط ذكرها بقوله (فإن قلت) أي قرينة من المتن على
 إرادة ذلك حتى تندفع المعارضة (قلت) يمكن أن تجعل القرينة اعتبارها نحو البلوغ والعقل
 لظهوره وخرج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليست (قوله حتى يعتبر قوله) قال شيخنا
 الشهاب الأوضح حتى يصح نظره اهـ (قوله فلا يخرج بانكاره عن فقاهاة النفس)
 إشارة إلى أن هذا مراد المصنف فانه ربما تفهم عبارته معنى أنه يشترط كونه فقيها وإن أنكر
 القياس أي أن أنكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط وهذا وإن استلزم أنه لا يخرج بانكاره
 عن فقاهاة النفس كما هو ظاهر إلا أنه خلاف المراد من أن الخلاف في أنه يخرج بذلك عن فقاهاة
 النفس أولا لأن الخلاف في اشتراط كونه فقيها وعدمه وأيضا فلو كان الخلاف في الاشتراط
 المذكور كان قوله ونالها إلا إلى معناه ونالها يشترط كونه فقيها النفس إلا أن أنكر إلى
 فلا يشترط ذلك وهو فاسد مناف للمقصود (قوله لغة الخ) قال شيخنا الشهاب هذا وسائر
 المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافا للمعشى وفي كلام الشارح الآتي
 ما يدل لما قلناه اهـ وأشار بقوله كلام الشارح إلى قوله الآتي أي المتوسط في هذه العلوم
 (قوله وأصولا وبلاغة) قال الكوراني وعندى ليس بشرط أي معرفة أصول الفقه
 إذا الشافعي كان مجتهدا ولم يكن هناك العلم مدقونا ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى مع
 أنها ليست شرطا في المجتهد أيضا لأن جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد مع أنه لم يكن
 هناك هذا العلم مدقونا بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اهـ (وأقول) أما قوله وهو عندى ليس
 بشرط الخ فهو مبني على توهمه أن المراد بمعرفة علم الأصول معرفته بهذه الاصطلاحات
 الحادثة على هذا الوجه المدقون وليس كذلك بل المراد به معرفة ذات قواعد سواء كانت
 مدقونة أو لا وسواء عرفها بالطبع أو بغيره ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية
 وغيرها أيضا فان مشايخ أصحابنا رضوان الله عليهم كانوا في غاية رفعة الرتبة في الاجتهاد ولم يكن

حتى يعتبر قوله (العاقل)
 لأن غيره لا يتميز له بهتدى به
 لما يقوله حتى يعتبر (أي
 ذو ملكة) هي الهيئة
 الراسخة في النفس (يدرك
 بها المعلوم) أي ما من شأنه
 أن يعلم وهذه الملكة العقل
 (وقيل العقل نفس العلم)
 أي الإدراك الضروري كان
 أو نظريا (وقيل ضروريا)
 فقط وصدق العاقل على ذي
 العلم النظرى على هذا العلم
 الضروري الذي لا يتقن
 عن الإنسان كعلمه
 بوجود نفسه كما
 يصدق لذلك على من
 لا يتأتى منه النظر كالأبله
 (فقيه النفس) أي شديد
 الفهم بالطبع لمقاصد
 الكلام لأن غيره لا يتأتى له
 الاستنباط المقصود بالاجتهاد
 (وإن أنكر القياس) فلا
 يخرج بانكاره عن فقاهاة
 النفس وقيل يخرج فلا يعتبر
 قوله (ونالها إلا إلى)
 فيخرج بانكاره لظهور
 جوده (العارف بالدليل
 العقلي) أي البراءة الأصلية
 (والسكينة به) في الحجية
 كما تقدم أن أصحاب
 العلم الأصلي حجة فيتمسك
 به إلى أن يصرف عنه دليل
 شرعي (ذو الدرجة الوسطى
 لغية وعربية) من نحو

اذنك العربية وغيرهامدونة فإوهن عند ديبته واما قوله ولو أدرج البلاغة في العربية كان
أولى فهو عندى خطأ لقطع بان المتبادر عرفاً من العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها
فهم خلاف المقصود وأتوهم ذلك توهم في غاية القوة والاعتبار فكان الأولى ما صنعه المصنف
لما توهمه هو واما قوله مع انه ليست شرطاً في المجتهد أيضاً الخ فجوابه هو ما تقدم أو لا بلا
تفاوت كما هو ظاهر (قوله وقال الشيخ الامام هو من هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور
الأول انه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لان التوسط في المذكورات يجامع صيرورتها ملكة له
فان الملكة تتفاوت مراتبها فان أراد على مراتب الملكة فيها فهو ممنوع والثاني ان المتبادر
منه انه مقابل لما قبله مع انه لا يقابله اذ ما قبله شروط لتحقيق المجتهد المفسر بظان الحكم على
الوجه المخصوص كما علم بما قرره الشارح والمفهوم من هذا انه تفسير حقيقة المجتهد ويحصل
من هذا التفسير انه بمعنى المنهى لا الظان بالفعل اللهم الا ان يكون المراد من انه من هذه
العلوم ملكة له انه يحقق به ونها ملكة له الخ والثالث ان السكوراني أشار الى المناقشة
في تخصيص ذلك بالشيخ الامام حيث قال بعد ذكره وهذا مأخوذ من كلام الامام والغزالي قال
في المستصفى أحد الشرطين في المجتهد ان يكون محيطاً بدارك الشرع متمكناً من استشارة
الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديمه فان قوله متمكناً معناه ذو ملكة له قوة الاخذ والرد
والقبول اه (وأقول) هذه مناقشة أو هي من بيت العنكبوت اما أولان مازعه من ان
قوله متمكناً معناه ذو ملكة الى آخره ممنوع منعاً لا خفاء فيه وأي ملازمة بين التمكن المذكور
والملكة أو أي توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب ارادتها منه واما ثانياً فسلمنا انه
أراد ذلك لكن عبارته محتملة والشيخ الامام صرح بذلك ونص عليه فأتجه كل الاتجاه بخصيصه
بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله في كلامهم على فاضل
واما ثالثاً فلان الاحاطة بدارك الشرع أعم من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة
والشيخ الامام صرح بهذا التقييد فتخصيصه بنقل ذلك عنه في غاية الاتجاه واما رابعاً فلان
دعواه ان ذلك مأخوذ من كلام الامام غير مقبولة الى اثباتها وهو لم يتعرض لذلك وغاية ما يصح
له ان يكون عبارة الامام كعبارة الغزالي وقد علمت انه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر (قوله
بمعظم قواعد الشرع) ان أراد بتيقده بالمعظم استخراج غير المعظم عن الاعتبار رأساً ففيه نظر
لانه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر والافلا
وجه لهذا التقييد مع انه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الاحكام اذ لا يتأتى
استخراج عموم الاحكام الا مع الاحاطة بجميع قواعد الشرع فان قيل هذا النظر غير متوجه
مع قوله ومارسها بحيث الخ قلنا ان أراد بفهم مقصود الشارع فهمه في سائر الاحكام فلا نسلم
نأني ذلك مع عدم الاحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الاحكام فهذا لا يوافق
اعتبار عموم الاحكام كما نفرو ويمكن ان يختار الأول ويلتزم ان الاحاطة بالمعظم وممارسة ما
يقدران على تحصيل الباقي (قوله وضم اليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب أي قوله وأحاط الخ
ذلك ان تقول هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام السابق فان قيل هو أعم منه قلنا
سلمنا ولكن الذي يشترط في تحقيق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الاحكام لا غير فليتامل اه

وتصريف (وأصولاً
وبلاغة) من معان وبيان
(ومعاق الاحكام) بفتح
اللام أي ما يتعلق هي به
بدلالته عليها (من كتاب وسنة
وان لم يحفظ المتن) أي
التوسط في هذه العلوم ليتأتى
له الاستنباط المقصود
بالاجتهاد ما علمه بآيات
الاحكام وأحاديثها أي
مواقعها وان لم يحفظها
قلنا المستنبط منه واما علمه
باصول الفقه لانه يعرف به
كيفية الاستنباط وغيرها
مما يحتاج اليه واما علمه
بالباقى فلانه لا يفهم المراد
من المستنبط منه الا به لانه
عربي بليغ (وقال الشيخ
الامام) والد المصنف (هو)
أي المجتهد (من هذه العلوم
ملكة له وأحاط بمعظم قواعد
الشرع ومارسها بحيث
اكتسب قوة يفهم بها
مقصود الشارع) فلم يكتف
بالتوسط في تلك العلوم
وضم اليها ما ذكر (ويعتبر

(وأقول) لو سلم أن هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الأحكام وأن تلك القواعد ليست مباينة
لمتعلق الأحكام الذي هو الآيات والاحاديث الدالة على الأحكام على ما هو الأنسب بقوله
يفهم بهم مقصود الشارع فإنه ظاهر في أن المراد بتلك القواعد غير الآيات والاحاديث
المذكورة إذ لا يتجه أن الاحاطة بها وممارستها وسيلة إلى فهم كلام الشارع لأنها كلام الشارع
فهى أيضا محتاجة إلى التوسل في فهمها وإن الشيخ الإمام لم يخالف غيره باعتبار ما هو أعم من
متعلق الأحكام فيكفى في خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الأحكام وأحاديثها زيادة اعتبار
الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة (قوله) قال الشيخ الإمام لا يقع الاجتهاد
الخ) فيه أمران * الأول أن القائل أن يقول لم كانت هذه الأمور معتبرة لا يقع الاجتهاد
للتحقق ومعرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم * والثاني أن الكوراني
أشار إلى المناقشة في تخصيصه بذلك حيث قال ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر
كلام الإمام والغزالي قال الإمام في الحصول ينبغي أن يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتى
بخلافه والافتاء هو يقع الاجتهاد الذي قاله والده اهـ (وأقول) ما أضعف هذه المناقشة
وأمرى أنها كالهباء المنشور وذلك لأننا نسلم أن الافتاء هو يقع الاجتهاد بل هو اجابة السائل
كما هو في غاية الظهور وكيف يصح دعواه أن الافتاء في كلام الإمام بمعنى الاجتهاد مع تكرر تعبير
الإمام بنحو قوله إذا فتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده إليه الخ فإن هذا تصریح بان الافتاء
غير الاجتهاد وحينئذ فيجوز أن يكون الإمام اعتبر ذلك في كونه صفة فيه إذ لو لم يعتبر كذلك
لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى إليه فيلزم الافتاء بخلافه ولو سلم أنه أراد ما زعمه
فعبارته محتملة لإرادة غيره وكان تخصيص من نصص على المقصود وهو الشيخ الإمام أولى ولو سلم
أن عبارته نص فيما زعمه فلا دلالة فيها على أن الاعتبار لا يقع لكونه صفة فيه لأن حاصلها
أنه ينبغي ما ذكره كلبق الاحترار عن إيقاع الاجتهاد مخالفا له وهذا لا ينافي أن الاعتبار لنفس
كونه صفة فيه لأن اعتباره في نفس كونه صفة له يصح أن يعال بالاحترار عما ذكرناه لولم يعتبر
في ذلك فتدقق الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدي إلى المخالفة فتأمل فإنه في غاية الحسن
والظهور (قوله لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب الضمير أي في كونه عائدا على قوله
الآتي كونه خيرا إلى آخره اهـ وسبقه إلى ذلك شيخ الإسلام فقال قوله لكونه أي لكون
ما يأتي من كونه خيرا بالمدكوران فالضمير عائدا على متأخر القاطنة بمرتبته اهـ ووافق قول
الشارح الآتي وبين والده المصنف الخ (وأقول) هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير لكونه
للاجتهاد وضمير فيه للمجتهد أي اعتبار كونه خيرا ليس لأجل كون الاجتهاد صفة في المجتهد
بمعنى أن قيام صفة الاجتهاد لا تتوقف على ما ذكرناه بل (قوله كونه خيرا بمواقع الاجماع)
فيه أمران * الأول أنه قد يقال كان ينبغي أن يزيد بمواقع الخلاف فإنه يحرم عليه أحداث
قول آخر فيحتاج إلى معرفة مواقع الخلاف لا يقع في مخالفته بأحداث ما ذكره ويمكن أن
يجاب بأن ما ذكره بغنى عن هذه الزيادة لأنه انما يحرم أحداث القول أو التقصير بل أن خرقا
الاجماع بأن خرقا عن الخلاف الذي في المسئلة لأن الخروج عنه يجمع على امتناعه فهذا من
أفراد مواقع الاجماع فكلامه يشمل والثاني أن قوله بمواقع الاجماع قال شيخ الإسلام أي

قال الشيخ الإمام) والده
المصنف (لا يقع الاجتهاد
للكونه صفة فيه كونه
خيرا بمواقع الاجماع كي
لا يخرقه) فإنه إذا لم يكن
خيرا بمواقع قد يخرقه
بمخالفته وخرقه حرام كما
تقدم لا اعتبار به

الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرة بها ترشد الى فهم المراد (وشرط المتواتر والاتحاد المحقق لهما) المدكور في الكتاب الثاني لبقية تقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف من الحديث لبقية تقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خبرا بهما قد يعكس) (وحال الرواة) في القبول والرد لبقية تقدم المقبول على المردود فانه اذا لم يكن خبرا بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الاكثر بعد انهم كما تقدم (ويكفي) في الخبرة بحال الرواة (في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك) من المحدثين كالامام احمد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتقد عليهم في التعديل والتجريح ليعذرهما في زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الامور اعتبروها في المجتهد لما تقدم وبين والدالمصنف انما شروط في الاجتهاد لصفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) في المجتهد (علم الكلام) لامكان الاستنباط لمن يحزم بعقيدة الاسلام تقليدا

في الواقعة المجتهد فيها وباتى مثله في بقية الشروط الاثنية وعليه فكان ينبغي حذف شرط من قوله وشرط المتواتر والاتحاد لانه لم يعتبر لا يباع الاجتهاد الذي الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله وهو ذو الدرجة الخ وفيه أمران * الاول ان قوله أي في الواقعة المجتهد فيها لا يناسب تعبير المصنف بمواقع الاجماع لان مواقعه هي المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خبرا بالمسائل المجمع عليها في المسئلة المجتهد فيها وان جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى انه يشترط كونه خبرا بوقوع الاجماع في المسئلة المجتهد فيها وهذا غير مشترط بل يكفي معرفته بانهم اجمع عليها والوجه ان مراد المصنف كونه خبرا بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو اجالا بان يعرف ان مسئلته ليست منها * والثاني ان قوله فكان ينبغي حذف شرط الخ ينبغي على ان المراد كونه خبرا بمعنى الشرط فيكون شرطا للمجتهد ويغني عنه قوله أصولا لضمين معرفة الاصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز ان مراد المصنف كونه خبرا بوجود ذلك الشرط في ذلك الخبر وهذا لا يتضمنه معرفة الاصول ولا هو شرط للمجتهد بل لا يباع الاجتهاد وهو ظاهر (قوله والناسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب أي بان هذا ناسخ وهذا منسوخ والا فاعلم بحالهما داخل في قوله السابق أصولا اه وبه يندفع ما ذكره في قول الشارح لبقية تقدم الاول على الثاني وهو مانعه لك ان تقول هذا معلوم من اشتراط معرفة الاصول اه (قوله قد يعكس) قال شيخنا الشهاب لا يقال أو يعمل بهما لانا نقول محل النسخ عند التعارض اه وبه يندفع قوله في حاشية أخرى عند قوله قد يعكس أو يعمل بهما اه (قوله والصحيح والضعيف) يمكن هنا ان يراد كونه خبرا بهما وهو مهمما وان المتحقق فيما هو فيه الاول ليعمل به أو الثاني فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدي الى الاستغناء عن قوله وحال الرواة فان معرفة تحقق احد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليتامل (قوله ويكفي في الخبرة بحال الرواة) خص هذا بمعرفة حال الرواة كانه لانه المتبادر والافهم من رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف أيضا بل ولما قبل ذلك أيضا فليتامل (قوله لتعذرهما في زماننا) قال شيخنا الشهاب لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الاحياء في زماننا فلا يتعذر تعديلهم وتجريحهم (قوله وبين والدالمصنف الخ) يمكن جعل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الامام بيان مرادهم لان نسبتهم للمخالفة (قوله ولا يشترط علم الكلام) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب الظاهر ان جملة المتضايقين لقب لاصول الدين وحينئذ في كلامه مضاف محذوف أي معرفة علم الكلام فان كان المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف اه * والثاني قال الكوراني وهذا ما خوذ من كلام الغزالي وهو مبني على جواز التقليد في العقائد وهذا ليس بصحيح اه (وأقول) دعواه عدم صحته من غير سند يذكره مما لا يلتفت اليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالي أيضا وجهه بما هو حسن ظاهر قال الامام في المحصول وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا اناسا جازما بالاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام اه فامل حسن هذا التوجيه ومثاقه وظاهره ان هذا غير مبني على جواز التقليد وقد يدل على ذلك ما سبق في مسئلة التقليد في اصول الدين ان الذي رجحه الامام امتناع

التقليد وجوب النظر ولم يزد في المستصفي على قوله ان الكلام لا حاجة اليه ولم يتعرض لبناء ذلك على جواز التقليد فان أشار الكوراني بقوله وليس هذا بصحيح الى جواز التقليد فلا التفات اليه لما سياتي من ان التحقيق جوازه ولو سلم قلنا ان نمنع بناء التوجيه على ذلك وان أشار به الى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر من جهة كمال من هذا التوجيه فليست مثل (قوله ولا تفاربع الفقه) قال الكوراني والمراد بها المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم اهـ وقال شيخنا الشهاب انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالاحكام اي المنتهي اذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم الا ان يريد المعرفة بالفعل اهـ (وأقول) أما ما قاله الكوراني فسكانه قصده رد ما في الزركشي وما أشار اليه الشارح المحقق ازيد انحرافه منهما وعصبيته عليهما الا ان هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الاثمة فلا اعتبار به ولا التفات اليه والموافق لكلام الاثمة ما في الزركشي وأشار اليه الشارح المحقق قال جهة الاسلام في المستصفي وكيف يحتاج الى تفاربع الفقه وهذه التفاربع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زمان ما تمارسه فهو طريق تحصيل الدرجة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن العصاية ذلك ويمكن الآن سلوك طريق العصاية أيضاً اهـ فتأمل قوله وهذه التفاربع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها الى ان قال فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد الخ اي وهو دور وفي الحصول للامام مانصه وأما تفاربع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاربع يولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه اهـ وعبارة المنهاج للقاضي البضاوي ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجة اهـ قال المصنف في شرحه ولا حاجة أيضاً الى تفاربع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ أبي اسحق وله ايراد ممارسة الفقه فقال انما يحصل الاجتهاد في زمان ما تمارسه ماتم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحا قول المنهاج لانه نتيجة وقوله وله ايراد الخ فان ذلك كله صريح في ان الكلام في تفاربع الفقه التي يولدها المجتهدون وان صورة المسئلة انه لا يشترط في المجتهد تفريعه تفاربع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وانه قلدي القضية مجزءا لعصية من غير رجوع الى منقول ولا تمسك بمقول وأما ما قاله شيخنا فخوابه قوله اللهم الا ان يريد الخ فان هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصرح بذلك دليلهم وبالله التوفيق (قوله لانها انما يمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة لو قال لا تحصل كان أظهر اذا التوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان اهـ (وأقول) غاب عن الشيخ ما قرروه ان الامكان امكانان ذاتي ووقوعي فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا شبهة كالوجه وانما نشأ الاشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع انه قد كثر في كلامهم التنبه عليهم ما في مظان الحاجة اليه حتى كأنه لما قال في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكلمات رسوماً وكون هذه التعريفات رسوماً بناء على امكان أن يكون لهما ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه المراد من هذا الامكان الوقوعي

(و) لا (تفاربع الفقه) لانها انما يمكن بعد الاجتهاد فكيف نشترط فيه (و) لا (الذكورة والحرية) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وان كن ناقصات عقل عن الرجال

وكذا بعض العبيد
بأن ينظر حالة التفرغ
عن خدمة السيد (وكذا
العدالة) لا تشترط فيه (على
الأصح) لجواز أن يكون
للقاسق قوة الاجتهاد وقيل
بشترط الاعتماد على قوله
(وليبحث عن المعارض)
كالخصص والمقيد والناسخ
(و) عن (اللفظ هل معه
قرينة) تصرفه عن ظاهره
أي عن القرينة الصارفة
ليعلم ما يستنبطه عن تطرق
الخدم إلى العلم بحث وهذا
أولى لا واجب أو وفق ما تقدم
من أنه يتمك بالعام قبل
البحث عن المخصص على
الأصح ومن حكاية هذا
الخلاف في البحث عن صارف
صيغة الفعل عن الوجوب إلى
غيره وحكاية بعضهم في كل
معارض (ودونه) أي دون
المجتهد المتقدم وهو المجتهد
المطلق (مجتهد المذهب وهو
المتكمن من تخرج الوجوه)
التي يديها (على نصوص
امامه) في المسائل (ودونه)
أي دون مجتهد المذهب
(مجتهد القضاة وهو المتبحر)
في مذهب امامه (المتكمن من
ترجيح قول) له (على آخر)
أطلقهما (والصحيح جواز
تجزى الاجتهاد) بأن يحصل
لبعض الناس قوة الاجتهاد
في بعض الابواب كالفرائض
بأن يعلم أدلته باستقراء منه

لا الامكان الذاتي فاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها رسومها على وقوع الحدود ولها
فقد النوع إلى أن قال ولا يرد عليه قوله إلا أن المناسب حينئذ كالتعريف الذي هو أعم لأن
منشأه حمل الامكان على التجويز العرفي فإذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليتناقل
حق التأمل أنه على أنه يمكن أن يجاب أيضا بالانتماء استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى
فليتناقل فيكون معنى الاعتراض ملاحظة الامكان العقلي (قوله بأن ينظر حالة التفرغ عن
خدمة السيد) قال شيخنا العلامة تصويها لمهية قوة الاجتهاد وهو انما يصلح كونه تصويها
لمهية الاجتهاد أي الاستعراغ للقوة التي هي الملكة بمعنى النبوة (وأقول) مبنى هذا
الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر في الآلات
المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام في شروط الاجتهاد وما يحققه (قوله
ودونه مجتهد المذهب) مبتدا وخبر على التقدير والتأخير فلا يرد أن دون طرف لا يتصرف
في المشهور فلا يصح وقوعه مبتدا (قوله من تخرج الوجوه) هي الاحكام التي يديها على
نصوص امامه ومعنى تخرج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقبس ما سكت عنه
على ما نص عليه لوجود معنى مانص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المانع
أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة
قزرها ويرد عليه ان أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطون من نصوص
الشارع لكن يتقيدون في استنباطهم منها بالجرى على طريقة امامهم في الاستدلال ومراعاة
قواعده وشروطه فيه وبهذا يفارقون المجتهد المطلق فإنه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده
وشروطه فيه اللهم إلا أن يريد بنصوص امامه ما يشمل قواعده وشروطه في الاستدلال
ويتخرج الوجوه على نصوص امامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الأدلة مع الجرى
على نصوص الامام في الاستدلال أي قواعده وشروطه عنده ولا يخفى انه تكلف (قوله المتكمن
من ترجيح قول له على آخر) أي أو وجه للأصحاب على آخر وتركه لزومه لما ذكره لأن من تمكن
من الترجيح في الأقوال يمكن من الترجيح في الأوجه وفيه أمران الأول ان مجتهد الفتوى
قد يستنبط من نصوص الامام بل ومن الأدلة على قواعد الامام كما هو معلوم من تتبع أحوال
من عدوهم من مجتهدى القضاة كالنوى بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد القضاة كما يعلم من
أحوال المتأخرين ويجب بأن الاجتهاد المذهبي قد يتجزأ فربما يحصل لمجتهد القضاة أو من هو
دونه في بعض المسائل كما ان الاجتهاد في القضاة قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد القضاة
في بعض المسائل والثاني ان السبوطي قال مانصه ولم يذكر في جميع الجوامع مرتبة بعد ذلك
وقد ذكر في شرح المذهب مرتبة رابعة وهو أن يفهم المذهب ونقله وفهمه في الواضحات
والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتقرير أقيسته فهذا بعد نقله وقواعدها يحكيه
من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً وان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير فكر
انه لا فرق بينا طائفة والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجها تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس
كذلك يجب امساك عن الفتوى فيه الا انه بعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص
عليها في المذهب ولا هي في معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشروط كونه فقيه النفس

ذاحظ واقفر من الفقه اه وما حب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اه (قوله والصحيح
 جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم الخ) فيه أمور الاول ان الجواز مذهب الجمهور وقال
 الواحدى في البسيط انه مذهب الشافعى وعداه الى سائر الانبياء ذكر ذلك الزركشى والثاني
 ان القرافى ادعى ان محل الخلاف في الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع اه وقد يفرق
 بأن القضاء غالبا يرتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر
 الامكان والثالث قال الاسنوى قال الغزالى واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقامس فرعا
 على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فانه صار أصلا بالنص قال وكذا الواجتمت الامة عليه
 اه (قوله اقوله تعالى ما كان لنبى الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لان اثباته يستلزم
 اثبات الجواز ولا عكس (قوله وقيل يمتنع له القدرته على اليقين بالتلقى من الوحي) قال شيخنا
 العلامة ظاهره انحصار سبب اليقين في التلقى من الوحي وبأنى ان الصواب في اجتهاده انه
 لا يخطئ فيكون الاجتهاد ايضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد اه (وأقول)
 ما أورده على هذا القيل من عدم القيام يتوقف على اثبات كون هذا القائل من القائلين بأنه
 لا يخطئ أو اثبات عدم الخطأ بالدليل القطعى ولم يأت الشيخ بواحد منهما تأمل (قوله ورد بان
 انزال الوحي ليس في قدرته) أقول قال بعضهم ولو سلمنا وجود ما اى القدرة على اليقين فلم قلتم
 ان القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والاصح جواز الاجتهاد فيما اذا شك في نجاسة
 أحد الاناءين ومعه ما طاهر يقيى الى غير ذلك من المسائل المعروفة في الفقه اه (فان قيل)
 يشكل على ذلك ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين (قلنا) هذا باطلا فممنوع
 فانه يجوز الاجتهاد لمن في نحو ذلك مع القدرة على اليقين بنحو الخروج لمشاهدة الكعبة وانما
 يمنع الاجتهاد على المتكهن من اليقين بسهولة كمن بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة ولو تصور مثل
 ذلك لمنعنا الاجتهاد أيضا فليتأمل (قوله والصواب ان اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ ثم قول الشارح وقيل قد يخطئ ولكن فيه عليه سريرا) أقول لم يتعرض لغيره من
 الانبياء هنا أيضا والمتمجده عندي امتناع الخطأ على غيره من الانبياء امام مطلقا أو من غير تنبيه عليه
 سريرا وأما تجوز عليهم من غير تنبيه عليه ففقه نظرا ظاهر وان صرح بقوله في شرح الروض
 في باب النكاح في بحث الخصائص مانعه وكان لا يجوز عليه الخطأ اذ ليس بعده نبى يستدرك
 خطأه بخلاف غيره من الانبياء اه ونقله السيوطى عن ابن أبى هريرة والماوردى فقال
 في مختصر الخصائص في الباب الاول المعقود للخصائص التي اختص بها عن جميع الانبياء
 مانعه ولا يجوز عليه الخطأ بعد هذه ابن أبى هريرة والماوردى اه والوجه ما قلناه لان الخطأ من
 غير تنبيه نقص لا يلقى بمنصب النبوة وقد استدلوا على امتناعه في حق النبي صلى الله عليه وسلم
 بأن تجوز عليه غرض من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للاحكام جارية مجرى ابلاغ الشرع
 وتشريع فسيكلا يجوز عليه الخطأ في ذلك فكذلك فيما نحن فيه وهذا كله موجود في حق غيره من
 الانبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يصح أن يكون مقتضا للمنع في حقه دون غيره
 منهم غاية الامر انه يمكن أن يلتزم الامتناع في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام والجواز مع
 التنبيه في حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزيتهم عليهم وأما الفرق السابق عن شرح

او من مجتهده كامل وينظر
 فيها وقول المانع يحتمل أن
 يكون فيما لم يعلمه من الأدلة
 معارض لما علمه بخلاف من
 أحاط بالكل ونظر فيه بعيد
 جدا (و) الصحيح (جواز
 الاجتهاد للنبي صلى الله عليه
 وسلم ووقوعه) اقوله تعالى
 ما كان لنبى ان تكون له
 اسرى حتى يثخن في الارض
 عفا الله عنكم اذنت لهم
 عوب على استبقاء اسرى
 بدر بالصداء وعلى الاذن
 لمن ظهر نفاقهم في الخلف
 عن غزوة تبوك ولا يكون
 العتاب فيما صدر عن وحي
 فيكون عن اجتهاده
 وقيل يمتنع له قدرته على
 اليقين بالتلقى من الوحي بأن
 ينتظره والقادر على اليقين
 في الحكم لا يجوز له
 الاجتهاد فيه جز ما ورد بأن
 انزال الوحي ليس في قدرته
 (ونالها) الجواز والوقوع
 (في الآراء والخراب
 فقط) اى والمنع في غيرها
 جمع بين الأدلة السابقة
 (والصواب ان اجتهاده عليه
 أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) تنزيها للمنصب
 النبوة عن الخطأ في الاجتهاد
 وقيل قد يخطئ ولكن تنبيه
 عليه سريرا

الروض فلا يفيد اذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيضه بل يؤكدها ولا يدفع محذور وزوم
تشرع الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والمأوردى
في أمثال ذلك مما لا بد منه نقل ولا عقل فليست أمثلة (قوله لما تقدم في الآيتين) أقول أجاب
المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فله الحمد فقال في جواب الأولى وأما أسارى بدر وقوله
تعالى ما كان لنبى أن تكون له أسرى الآيتين فقد اشتملتا على ما خص به صلى الله عليه وسلم
وبين عظيم فضله من بين سائر الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم ما كان هذا
لنبى غيرك وقوله تريدون عرض الدنيا المعنى به من أراد ذلك من الصحابة تحريرا لهم على تعظيم
جانب الأبر والفرز بالشهادة اه وقال في جواب الثانية لدلالة فيه الوجوه منها أنه صلى الله
عليه وسلم كان مخيرا في الأذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فالركب الأصواب باصلى
الله عليه وسلم قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من
سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقد وافق كان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى اه (قوله
واعترض بأنه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة بركة هذا الاعتراض
بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الأصواب فيه أنه لا يخطئ فالحكم الخاص بالاجتهاده متيقن
فلا ينحصر سبب اليقين في التلقى من الوحى بل في تلقى الحكم منه صلى الله عليه وسلم بوحى
أو اجتهاده اه (وأقول) ان أراد بالحكم الخاص بالاجتهاده وأداه الى الحكم فلا يفتى بضعف
هذا الرد ومما يردده أمران الأول أنه يجوز أنهم أرادوا بالوحى هنا ما يشمل الحكم الاجتهادى
فقد عدوه من الوحى ولهذا قال البعض بكثرة جوابا عن احتجاج منكري اجتهاده عليه أفضل
الصلاة والسلام بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فانه ظاهر في العموم
وأن كل ما نطق به فهو وحى وذلك ينشئ الاجتهاد مانصه الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولون
في القرآن فيختص بما بلغه ويتلقى العموم ولئن سلمنا أى العموم فلان سلم انه أى العموم يتلقى
الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحى لم يكن أى الحكم الخاص بالاجتهاد نطقا عن
الهوى بل كان أى ذلك الحكم قولاً عن الوحى اه والثاني سلمنا أنهم لم يريدوا بالوحى هنا ما يشمل
الحكم الاجتهادى لكنه في معناه وانما لم يتعرضوا لذلك لظهوره فالحكم مطلقا سواء كان ببعض
الوحى أو بالوحى بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه وان أراد بالحكم الاجتهادى ما يمكن أن
يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجيبونهم بما أدى اليه اجتهاده فهذا احسن طال ما خطر
بالبال ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما لم يكن الحكم متحققا في الحال بل وغير موقوف بحصوله
فما بعد اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام بل هو ان لا يؤديه اجتهاده الى شئ لم يكن مانعا
من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهدي في الشرع الاكتفاء بالثقة في الحال
مع القدرة في المآل كالمعدم الماء في الحال فانه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وان يتقن
حصوله فيما بعد لولا انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على
الكعبة جازله الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر الى خروجه منه وان كان لو خرج منه لاطلع عليها
لعدم وجود اليقين في الحال ومما يؤيد ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود
مع انه لا يقبض الا الظن ولهذا قال انكم تختصمون الى وعل بهضكم أن يكون ألحن بحجته

لما تقدم في الآيتين
ولشاعة هذا القول
غير المصنف بالصواب
(والاصح أن الاجتهاد جاز
في عصره) صلى الله عليه وسلم
وقيل لا القدرة على اليقين
في الحكم بتلقه منه
واعترض بأنه لو كان عنده
وحى في ذلك لبلغه للناس

(وثالثها) جائز (بأذنه)

صريحاً قبل أو غير صريح

بأن سكت عن سؤال عنه أو

وقع منه فإن لم يأذن فلا

(ورابعها) جائز (للبعيد)

عنه دون القريب لسهولة

مراجعتها (وخامسها) جائز

(للولاة) حفظاً لمنصبهم عن

استنفاص الرعية لهم

لأنهم يجزأهم بأن يراجعوا

النبي صلى الله عليه وسلم

فما يقع لهم بخلاف غيرهم

(و) الأصح على الجواز (أنه

وقع وقيل لا) وثالثها لم يقع

للحاضر في قطرة عليه

الصلاة والسلام بخلاف

غيره (ورابعها الوقف) عن

القول بالوقوع وعدمه

واستدل على الوقوع بأنه

صلى الله عليه وسلم حكم سعد

ابن معاذ في بنى قريظة فقال

تقتل مقاتلتهم وتسي ذريتهم

فقال صلى الله عليه وسلم لقد

حكمت عليهم بحكم الله رواء

الشيخان وهو ظاهر في أن

حكمه عن اجتهاده (مسألة

المصيب) من المختلفين (في

العقليات واحد) وهو من

صادف الحق فيها لتعينه

في الواقع كحدوث العالم

وثبوت الباري وصفاته

وبعثة الرسل (ونافي الاسلام)

كله أو بعضه كافي بعثة محمد

صلى الله عليه وسلم

من بعض مع امكان اليقين بالتظار الوحي في ذلك نعم قد يشكل الحال في البعيد الذي لا يطلع عن
قرب على ما بلغه من الوحي فليتنامل (قوله وثالثها جائز بأذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا الثاني
ان الثاني يمنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحد الأيسر القول بالمنع من
شيء مع اذن الشارع فيه فالثالث في الحقيقة لا يقابل الثاني بل يوافقهما وانما يقابل ما عداهما وانما
حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لان الثاني أطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له
الثالث فكاه على وجه الاطلاق لانه الواقع منه وان لزمه القول بالتفصيل الثالث (قوله
مسألة المصيب من المختلفين) أقول انما عبر بالمتخلفين دون المجتهدين إشارة الى أنه لا اجتهاد
بالمعنى المشهور في الأصول المعترف أول الكتاب في العقليات وأيضاً انما يكون المصيب من
المجتهدين واحداً اذا اختلفوا لاطلاق لانهم اذا اختلفوا لم يكن المصيب واحداً فلا بد من
التقييد بالاختلاف بقي ان افاتل أن يقول قد لا يصيب واحد من المختلفين في العقليات بأن
يخطئ الجميع فان الخطأ في العقليات ممكن كما تعرض في محله كما أنه يمكن أن يخطئ جميع المختلفين
الحق فكيف جزم باصابة البعض الا أن يقال المراد نفي أن يكون الجميع مصيباً رداً على من زعم
ذلك فليتنامل (قوله في العقليات) قال الكمال هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر
معه في الشرح (أقول) هي بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد
قول العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب بأنه ان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من
اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فنخرج عن المعقول وان أراد نفي الاثم
فمحتمل عقلاً وثالثاً في نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من
أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل
يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اه قال السعد قوله فان أراد الخ لا يقال أراد ان حكم
الله في حقه ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام في العقليات التي لا تدخل فيها الوضع الشارع
ككون العالم قدماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو مستعصمها اه فقوله وكون الصانع
الخ يدل على أنها تشمل ما يمكن اثباته بالسمع (قوله ونافي الاسلام كله أو بعضه) قال شيخنا
العلامة فيه بحث اذ البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيجي هو الاعمال قولية
أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو
اجتهادي وهذا في ثبوت انطوائيه خلاف ولا خلاف في انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ويوافق
قول الكمال وهذه المسئلة اعم مما صدقت به المسئلة فان نافي الاسلام يعم نافي ما ثبت من
قواعده بدليل العقل مع دلائل السمع كافي بوجه الباري تعالى بالقدم بان أثبت القدم للأفلاك
ونحوها ونافي ما ثبت بدليل السمع وحده كافي بالخمر والجزاء وجوب الصلاة وتحريم الزنا
ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ان ليس المراد
بالاسلام في هذا المقام ما سياتي الذي هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تمثيل الشارح
أبعثه بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنها ليست من جملة الاعمال التي هي معنى الاسلام
كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز ولكل مقام مقال ولو سلم فاذكره المصنف
هنا معلوم التخصص يصح ما ذكره في خاتمة كتاب الاجماع فحاصل ما هنا عام وخاص

أو مطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا في أن أحدهما محمول على الآخر (قوله مخطئ آثم كافر) زاد ابن الحاجب اجتهداً أولم يجتهد اه وهو معلوم من اطلاق المصنف مع حكاية ما بعده قال السعد لم يقتصر على الكفر لئلا يأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الاثم وعم الحكم بقوله سواء اجتهد أم لا لئلا يأتى ذكر خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد اه وبه يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله وقال الجاحظ والعنبري الخ مقابل قوله ونا في الاسلام مخطئ آثم كافر وان كان قوله ما مفروضاً في المجتهد في العقلية كما صرح به الشارح والكلام في نفي الاسلام أعم مما ثبت من قواعد العقل ومما ثبت منها بالسمع لان ذلك لا ينافي المقابلة باعتبار قسم العقلية وانما محل الشارح كلامهما في المجتهد في العقلية لان كلامهما في ذلك كما هو مصرح بقرضه في ذلك في المبسوطات ولقائل أن يقول هذا لا يقتضي قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد في المقابلة وهما اذا نقيا الاثم عن المجتهد في العقلية فنفيه عن المجتهد في غيرها أولى وكذلك اذا صوب العنبري الاجتهاد فيها في غيرها أولى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) اي وعدم مصادفة الحق لانه لا يكون عذراً في القطعية قال السعد قال حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية واصولية وفقهية ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فمما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات ولا يلزم الكفر وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما اداته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقه والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعالى فالخالف فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقه ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر اه هذا ما نقله السعد (قوله وقيل ان كان مسلماً) فيه أمران الأول انه قد يستشكل كونه مسلماً مع فرض انه نفي الاسلام او بعبارة ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله ان كان مسلماً ان كان منتمياً للإسلام كما سيأتي في عبارة السعد والثاني ان هذا صريح في أن الصحيح ان محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمعتنى الى الاسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال في قول العضد ولما في نفيه اي نفي ما ذهب اليه الجاحظ والعنبري الاجماع الخ مانعه وفي ورود الدلائل على محل النزاع بحث لان الاجماع انما هو في الكافر المخالف للملة صريحاً والنزاع انما هو بين نفي الملة ويكون من أهل القبلة والافكيه يتصور من المسلم الخلاف في خطأ اليهود وانصارى اه وبه يعلم توجه هذا البحث على استدلال الشارح بالاجماع لكن سيأتي عن المصنف ما يقتضي ان المشهور تعمم محل النزاع (قوله وقيل زاد العنبري على نفي الاثم) كل من المجتهدين فيها مصيب قال المصنف ولا يظن بالرجل انه اراد اي بالإصابة وقوع معتقده اي المجتهد في نفس الامر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوده اجتماع القدم والحدوث فان ذلك جنون محض ولا نفي الاثم فقط

(مخطئ آثم كافر) لانه لم يصادف الحق (وقال الجاحظ والعنبري لا يآثم المجتهد) في العقلية (المخطئ فيها الاجتهاد) قبل مطلقاً وقيل ان كان مسلماً فهو عندهما مخطئ غير آثم (وقيل زاد العنبري) على نفي الاثم (كل) من المجتهدين فيها (مصيب) وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما (أما المسئلة التي لا قاطع فيها) من مسائل الفقه (فقال الشيخ) أبو الحسن الأشعري (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (وأبو يوسف ومحمد) صاحباً أبي حنيفة (وابن سريج كل مجتهد) فيها (مصيب)

فإن ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة بل أراد أن ما يؤدى إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الأمر أم لا ثم قيل عجم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعمهم وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريب أنه المشهور عنه وقيل إنما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الأفعال فأمّا ما يختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فإن في هذا الموضوع بقطع أن الحق إنما هو ما يقوله أهل الإسلام قال ابن السمعاني رحمه الله وينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لا لا لأن من أحد من هذه الأئمة الأربعة وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس قلت ولذلك حكى أن العنبري كان يقول في منبى القدر هو لا عظموا الله وفي نافية هو لا تزهروا الله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأما الهسم وعلى هذا ينبغي حل مذهب الجاحظ أيضا وقد صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه اه واعلم أن ما فسره المصنف الأصابة بقوله أنه أراد أن ما يؤدى إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع جميع قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب يقتضى أن حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى إليه اجتهادهم ولا يفتى أشكاه وكيف يسع عاقلا أن ياتزم أن حكم الله في حقهم ما أدى إليه اجتهادهم مع دلالة الأدلة على نفي ما أدى إليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم في العذاب فليتماثل (قوله ثم قال الأولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول مفهوماً أن الثلاثة لا تقول ذلك أعني أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد وذهب شذوذة من المصنوبة إلى أن الله في الواقعة حكماً واحداً يتوجه إليه الطلب إذا بدلت الطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد أصابته فذلك كان مصيباً وإن لم يصبه إذا المعنى بالمصيب أنه أدى ما كلف به كذا ذكره الامام والغزالي ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بتخلف البعض وإن سمي المخطئ مصيباً بمعنى أنه أدى ما كلف به اه لكن كلام المصنف في شرح المنهاج موضح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضاً تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به أدلوا قالوا إن المصيب واحد وإن الله حكماً معينا قبل الاجتهاد كما قال الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فإني ذلك لا به قل على تقدير أن الله حكماً معينا قبل الاجتهاد وانما به قل بتقدير أن لا حكم معينا قبل الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد أن الأولين فالاجتهاد التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد أن هناك ما لو حكم الله لكان به (قوله تابع لظن المجتهد) فيه أمران الأول أن معنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى لم يحكمكم في شئ من المسائل التي لا قاطع فيها بشئ معين بل بما يظن أنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين فإذا ظن واحد منهم حرمة شئ وظن واحد آخر حلال ذلك الشئ بعينه فحكمكم الله في حق الأول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشئ وفي حق الثاني وحق مقلديه حلاله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شئ واحد لأن من تعلق به أحد ما غير من تعلق به الآخر لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فما يظن أنه مجتهد لم يزلوا وأبدوا لم يحكمكم في كل

ثم قال الأولان حكم الله تعالى فيها (تابع لظن المجتهد) فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده

مسئلة الاجماع وان اختلف ذلك الماعين باختلاف المجتهدين لاننا نقول علمه بما يظنه كل مجتهد غير
حكمه بما يظنه المجتهد فلم يشترع الحكم الاعلى وجه الابهام وهو ما يظنه المجتهد وعلمه بما يظنه
ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضى أن المشروع حكم معين * والثاني انه قد يتوهم ان كونه
تابعاً للظن المجتهد يتنافى قول الاشعري وغيره بقدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد يقتضى حدوده
ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المناقاة لان التبعية باعتبار تعلقه
التعجيزى لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لاتعلقه على أن الذى عليه المصنف والشارح
ان ذات الحكم حادث لانه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوي والتعجيزى فالتعلق
التعجيزى جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثاً لان المركب من الحادث لا يكون
الاحداثاً (قوله هناك ما) اى فيها شئ قوله فيها اى فى المسئلة تفسيره هناك وقوله شئ
تفسيره (قوله ما لو حكم الله) اى لو حكم الله على التعيين لكان بذلك الشئ والا فعدم حكم
ولا بد لكن على الابهام بأن جعل حكمه ما يظنه المجتهد ومعنى هذا الكلام انه ما من
مسئلة الا وهما مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث انه لو اراد الله الحكم على
التعيين لكان بذلك البعض بعينه (قوله أصاب اجتهاداً) اى لانه بذل وسعه واللازم فى
الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدر وقوله لاحكام اى لانه لم يصادف ذلك الشئ الذى حكم
الله لكان به كما يفهم من قول الشارح فحين لم يصادف ذلك الشئ وقوله وابتداء اى لانه بذل وسعه
على الوجه المعتبر وهو انما يبدأ بذل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا وقوله لا انتهاء اى
لان اجتهاده لم ينته به الى مصادفة ذلك الشئ والخطأ فى قول الشارح فهو مخطئ حكماً غير الخطأ
عند الجمهور لان الخطأ حكماً هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشئ الذى لو حكم الله لكان به وان
كان لم يحكم به فعدم مخطئ لعدم اصابه ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور
معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه فى نفس الامر (قوله قبل لادليل عليه) اى لا قطعى
ولا ظنى اى ليس بينه وبين شئ ارتباط بحيث ينتقل منه اليه بواسطة ذلك الارتباط (قوله بل
هو كدفعين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلان فائدة على هذا للنصوص والمظن فيها لاننا نقول فائدة
النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب عادية للمصادفة لا ترى انه لولا السعي الى محل الدفين
وحصول بعض الافعال كقوله لقضاء الحاجة مثلاً لم يصادفه فانه لو استمر فى محله لم ينتقل منه
الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلام من سعيه وما صدر منه من
الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما ادنا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة (قوله والصحيح
ان عليه اشارة) اى بينه وبين شئ ما ارتباطاً بحيث ينتقل منه اليه وانما عبر بقوله اشارة دون
قوله دليل المعبر به فى المقابل السابق اشارة الى رد ما قاله بشر الميرسى وأبو بكر الاصم ان
عليه دليل لا قطعياً وان المخطئ آثم وما قاله غيره ما ان عليه دليل لا قطعياً ولا اثم خلفاء الدليل
وغرضه ويبقى الكلام فى ان الاشارة الى القول بان عليه دليل لا قطعياً هل يوافق ان القرض
المسئلة التى لا تقاطع فيها (قوله وانه مكلف باصابتها) اى الحكم لا مكانها اى الاصابة وفى قوله
لا مكانها اشارة الى رد القول بانها غير مقدورة فى التكليف بها التكليف ما لا يطاق وجه الرد منع
أنها غير مقدورة بل هى ممكنة لكن التكليف باصابتها قد يتنافى قوله بعدمه بل يؤجر به ذلك وسعه

(وقال الثلاثة) الباقية
(هناك ما) اى فيها شئ
(لو حكم) الله تعالى فيها
(لكان به) اى بذلك الشئ
(ومن ثم) اى من هنا وهو
قولهم المذكور اى من
أجل ذلك (قالوا) أيضاً
فحين لم يصادف ذلك الشئ
(أصاب اجتهاداً) لاحكام
وابتداء لا انتهاء) فهو مخطئ
حكماً وانتهاء) والصحيح وفاقاً
للجمهور ان المصيب فيها
(واحد والله تعالى) فيها
(حكم قبل الاجتهاد قيل
لادليل عليه) بل هو كدفعين
يصادفه من شاء الله (والصحيح
ان عليه اشارة وانه) اى
المجتهد (مكلف باصابتها)
اى الحكم لا مكانها وقيل
لا لغرضه

في طابعه فان قياس كونه مكلفا باصابته ان لا يؤثر عند الخطا لانه حينئذ لم يأت بالواجب فكيف
يؤجر مع ذلك ويمكن ان يقال المراد بكونه مكلفا باصابته ليس أنه ملزم بمحصل الاصابة ولا بد
بل بذل وسعه اطلب حصوله او هذا لا ينافي انه اذا أخطأ أثبت لانه أتى بما كلف به ولذا قيل ان
يقول ما فائدة انه مكلف بالاصابة مع الزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكتفاء ببذل وسعه وان لم
يصيب ويجاب بان فائدة جريان قول بالاثم عند عدم الاصابة كما أشار إليه الشارح (قوله وان
مخطئه لا يثبت بل يؤجر) فيه أمران الأول انما في الاثم مع انه بغنى عنه ثبوت الاجر فانه لو قال
وان مخطئه يؤجر واقتصر عليه علم منه عدم الاثم اشارة الى الخلاف في الاثم والثاني ان في كون
الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافا حكماء في الروضة بقوله وفيما يؤجر عليه وجهان عن
أبي الحسن أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزي يؤجر على قصد الصواب ولا يؤجر على
الاجتهاد لانه أفضى به الى الخطا وكأنه لم يلبس لك الطريق المأمور به والثاني يؤجر عليه وعلى
الاجتهاد جميعا انتهى ويحرم في الروض بالاقول حيث قال والحق مع أحد المجتهدين في الفروع
والآخر مخطئ ما جوارا قصده فقط أي لا اجتهاده أيضا انتهى وقضية قول الشارح لبذله
وسعه في طابعه موافقة الثاني وأن الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد ويمكن توجيهه بان
البذل وان كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيصاب عليه لان من لازم الواجب الثواب الامناع
والخطا ليس مانعا لان الاحتراز عنه ليس في وسعه وبأنه لا نسلم ان البذل خطأ بل الخطا مترتب
عليه باعتبار قصوره عن الايصال الى ما هو الحق في الواقع قصورا نشأ عن عجزه لا عن قصوره
(قوله أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي ان المراد بالنص والاجماع قطعيان
والدلالة (قوله فالمصيب فيها واحد وفاقا) وقيل على الخلاف يمكن توجيهه الاقول بأن القاطع
يعين مدلوله قطعا فلا يمكن تعدده وجهه نابع الظن المجتهد فان المدلول عليه قطعا لا يتأني تعدده
واختلافه باختلاف الظنون اذا الامور المتناقضة لا يمكن أن تكون مدلوله قطعا للدليل واحد
وهو ظاهر ولا دلة متعددة اذ يلزم تعارض القاطعين ويمكن توجيهه الثاني بان الدليل وان عين
مدلوله قطعا الا أنه قد يحصل الخطا فيه بمصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعيين مدلوله وتوجب
الاشتباه فامكن ان يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسئلة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا
التوجيه ان الخطأ يمكن أيضا في العقليات كما تقر في محله الا أن يفرق بان احتمال الخطا
في العقليات أقل وأضعف فليتامل (قوله ولا يثبت بالاثم المخطئ فيها) فان قلت هذا بشكل باثم المخطئ
في القطعيات بجامع القطع في كل منهما (قلت) الفرق ضعف هذا بدليل الاجماع على اتحاد
الحق في العقليات والاختلاف في اتحادها هنا كما أشار إليه في التلويح (قوله ومتى قصر مجتهد)
قال شيخنا العلامة في تسمية المقصر مجتهدا تجاوزا اذا اجتهد استقراغ الفقيه الوسع كما مر انتهى
أي والمقصر لم يستقرغ وسعه (وأقول) هذا الايراد وهم منشؤه توهمه ان المجتهد هنا بمعنى
المستقرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المنهي وهو معنى آخر للمجتهد فلا يجوز في التسمية
والعجب ان الشيخ اعترف بهذا المعنى الآخر فيما سبق حيث قال فكل منهما أي المجتهد
والفقيه مراد به نارة المنهي ونارة المتصف بالاستقراغ وبالظن بالفعل انتهى ومراده على وجه
الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم والام يثبت مطلوبه من ذلك الكلام هنا فتمامه (قوله

(وان مخطئه لا يثبت بل
يؤجر) لبذله وسعه في طلبه
وقيل بالاثم لعدم اصابته
المكاتب بها (أما الجزئية
فيها قاطع) من نص أو إجماع
واختلف فيها بعدم الوقوف
عليه (فالمصيب فيها واحد
وفاقا) وهو من وانق ذلك
القاطع (وقيل على
الخلاف) فيما لا قاطع فيه
وهو بعيد (ولا يثبت المخطئ)
فيها بناء على أن المصيب
واحد (على الاصح) لما
تقدم ولة التقابل هنا
عبر بالاصح (ومتى قصر
مجتهد) في اجتهاده (اثر
وفاقا) لتركه الواجب عليه
من بذله وسعه فيه

بذل
الاجتهاد
بذل
الاجتهاد
بذل
الاجتهاد

مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات (وفقا) أقول لا ينبغي ان بعض صور النقص في قوله فان خالف نصا وظاهرا جليا الخ من جملة الاجتهاديات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهاديات في الجملة وكأنه قال الاقياس تأتي الاشارة اليه (قوله فان خالف نصا وظاهرا جليا) فيه أمور الاول قال المحققان المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي والظاهر الفلاني انتهى ولا ينبغي ان النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع ان كلام الفقهاء ظاهر في ارادة قطعي المتن أيضا فقد عبر في الروضة بقوله أن يبين أنه خالف قطعيا كنص كتاب أو سنة متواترة أو اجماع أو ظنبا الخ والثاني ان محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يصور في عصره صلى الله عليه وسلم لم ينقض أي لانه وقع سابقا حين لم يكف بالنص فانه انما يكف به بعد وروده البناصرح به الماوردي قال شيخ الاسلام وهو ظاهر ويقاس بالنص الاجماع والقياس انتهى ولا يخلو ذلك عن وقفة وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم اذ لم يتم قبل جوده ما يدفعه وبعبارة اخرى لانه قارن المانع أولا اذ لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظرا لعل الاوجه الاول ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أن كان موجودا حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لانه وقع سابقا وظاهرا وشك في مقارنة المانع له والاصل عدمه ويحتمل أن يبطل لان الظاهر وجوده حال الحكم والاوجه انه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والاصل عدمه والثالث قال الكل وصفه الظاهر بالحلي يوهم اعتبار امر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى (وأقول) فيه نظروما المانع من انه مراد بناء على انه لا يكفي مجرد الظهور وهذا مشي الفقهاء على انه لا ينقض القضاء بصحة النكاح بلاولى أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاسق مع ان النص ظاهر في اشتراط الولي وعدالة الشهود وعبر في الروضة بقوله أو ظنبا محكما وكذا في الروض قال شارحه أي واضح الدلالة انتهى (قوله أو حكم بخلاف اجتهاده) صادق بان يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى اليه بتقليد غيره أو بدونه وبان لا يصدر عنه اجتهاد أصلا لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لانه يصدق عليه انه خلاف اجتهاده في اقتصار الشارح على الاول نظر الا أن يوجه به المتبادر (قوله فالاصح تحريمها عليه) فيه أمران الاول ان ظاهره انه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد أولا وما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالهجة لكن الاوجه ما صرح به جمع منهم البيضاوي من التفصيل وعبارة البيضاوي الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله انتهى وعبارة الاسنوي في شرحه اذا أدام اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لما كده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالهجة وجب عليه مفارقتها لانه نظر الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب ثم قال وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد المفارقة مطلقا انتهى وعبارة العياض في رفع لواجتهاد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده

بالثاني

مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات (لأنه) الحاكم به ولا من غيره بان اختلاف الاجتهاد (وفقا) اذ لو جاز نقضه بجاز نقض النقص وهلم فتقوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحكم (نصا) أو ظاهرا جليا ولو قياسا وهو القياس الحلي نقض لمخالفة لاداء المذكور (أو حكم) حاكم (بخلاف اجتهاده) بان قد غيرة نقض حكمه لمخالفة لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو) حكم حاكم (بخلاف نص امامه غيره) من الائمة (حيث يجوز) المقلد امام تقليد غيره بان لم يقد في حكمه أمدا لاستقلاله فيه برأيه أو قاده فيه غير امامه حيث يمنع تقليده وسأني بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفة نص امامه الذي هو في حقه لاتزامه تقليده كالادلة في حق المجتهد أما اذا قلد في حكمه غير امامه حيث يجوز له تقليده فلا ينقض حكمه لانه أعدا الله انما حكم به لرجائه عنده (ولو تزوج بغيره) بغيره (ثم تغير اجتهاده) الى بطلانه (فالاصح تحريمها) عليه لانه الآن البطلان

بالتأني ولا ينقض الاول فلو خالف زوجته ثلاث مرات ثم عدلها لم يبرأ الخلع فسبحان من رآه
 طلاقا لزمه فراقها الا ان حكم قاض بمقتضى الاجتهاد الاول انتهى وقوله الا ان حكم قاض
 ظاهره وان كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيدا انتهى وهذا هو الموافق لما صرح به
 الرافعي والنووي وغيرهما من ان حكم الخنثى للشافعي بشقة الجوارح ما لا يوجب الاطلاق وان كان
 كان الحكم مخالفا له فواضح وان كان موافقا بان حكم قاض مقلدا للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير
 اجتهاده المجتهد فينبغي ايضا ان الحكم كذلك اخذ مما تقدم اول المسئلة انه لا ينقض الحكم
 في الاجتهادات لامن الحكم ولا من غيره فكما ان الحكم اذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه
 كذلك اذا تغير اجتهاده بعد حكمه مقلده لا ينقض فلو حكم المجتهد لنفسه فلا اثر له لعدم صحته
 او على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده ينبغي ان يبقى على ان حكمه على
 نفسه حكم او اقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين قال شيخ الاسلام في شرح الروض والاوجه
 انه حكم انتهى والثاني ان المراد بتغيرها عليه امتناع معاشرتها او التمتع بها بعد تغير الاجتهاد
 وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يصحكم بتحريره بل بحله لانه وقع باجتهاد صحيح لانه بتغير الاجتهاد
 لا يتبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حيث كفاي الطلاق والفسخ وقضية ذلك انه لو تغير
 الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتأمل (قوله رقيب لا تحرم اذا حكم
 حاكم بالصحة) أقول صريح هذا الكلام ان الاصح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة
 وهو مشكل من وجهين احدهما انه مخالف لما سبق اول المسئلة من انه لا ينقض الحكم في
 الاجتهادات لامن الحكم ولا من غيره انقضت امتناع النكاح اعتبارا بالحكم وقضية اعتباره
 عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده والافلام على لا اعتباره وعدم نقضه ولا
 فائدة لهما وثانيهما ان تصح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقر في القروع من
 ان حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوغ للمحكوم عليه الاقدام والتناول
 باطنا أيضا حتى لو كان الحكم بشقة الجوارح وكان المحكوم له شافعيًا محل له تناولها ظاهرا
 وباطنا كما هو حاصل كلام الرافعي خلافا لمن خالف فيه اللهم الا ان يجاب عن الاول باستثناء المجتهد
 الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بانه لا يلزم من عدم النقص الحيل
 وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة ما يندفع بالشبهة وهو بعيد وعن الثاني
 باستثناء ما ذكر أيضا وبمخالفة طريقة الاصوليين لطريقة الفقهاء قال قول الذي ضعفه
 الاصوليون وهو القول بالحل اذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب
 القروع ثم عرضت الاشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي
 فوافقا على ما أجبت به فيهما ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانعه قوله بتغير اجتهاد امامه فيما ذكر
 أي في تزويج المرأة بلاولي وقوله في حكمه كحكمه أي في انما تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو
 حكم حاكم بالصحة واعلم ان هذا يخالف ما تقر في القروع من ان حكم الحاكم في محل اختلاف
 المجتهد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوغ للمحكوم له الاقدام والتناول اذ كيف يكون الحكم رافعا
 لاثرا خلاف المقارن له ولا يكون رافعا لاثرا لاجتهاد الطائري بعدد الظاهر والله أعلم ان الفقهاء
 اعتبروا المرفوع عند الاصوليين أو يقال محله اذا كان الحكم لمن يعتقده ما يوافق رأي الحاكم وفي

وقيل لا تحرم اذا حكم حاكم
 بالصحة (وكذا المقلد يتغير
 اجتهاد امامه) فيما ذكر
 في حكمه كحكمه (ومن تغير
 اجتهاده) بعد الافتاء

(اعلم المستفتي) بتغيره (ليكن)

عن العمل ان لم يكن عمل
(ولا ينقض معموله) ان
عمل لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد لما تقدم (ولا
يضمن) الاجتهاد (المتألف)
بافتائه باتلافه (ان تغير
اجتهاده) الى عدم اتلافه
(لا قاطع) لانه معذور
بخلاف ما اذا انفصل القاطع
كانتص فانه يضمه انقصه
(مسئلة يجوز ان يقال)
من قبل الله تعالى (انبي
أوعالم) على لسان نبي
(الحكم بما تشاء) في الوقائع
من غير دليل (فهو صواب)
أي موافق للحكمي بان
بإلهامه إياه اذ لا مانع من
جواز هذا القول (ويكون)
أي هذا القول (مدركا
شرعا وبمعنى التفويض)
لدلالته عليه (وتردد
الشافعي) فيه (قيل في
الجواز قبل في الوقوع)
ونسب الى الجمهور فصل
من ذلك خلاف في الجواز
وفي الوقوع على تقدير
الجواز (وقال ابن السمعاني
يجوز للنبي دون العالم) لان
رتبه لا تبلغ أن يقال له
ذلك (ثم المختار) بعد جوازه
كيف كان (انه لم يقع) وجزم
بوقوعه موسى بن عمران
من العترة واستند الى
حديث الصحيحين لولان
أشقى على امتي لأمرتهم

غير ذلك يكون غاية انه لا تعرض للحكم بإبطال وأما تغيره لاعتقاد المحكوم له فلا اذ كيف بتغير
اعتقاد المحكوم له بمجرد الحكم انتهى (قلت) والاحتمال الثاني في كلامه ينافي مع مسئلة الشفعة
المقدمة عن الرافعي وأما قوله اذ كيف الخ فهو مجرد استبعاد من غير ابداء مانع فلا تغفل بل قد
يقال من جهة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة
بزيادة الاحتياط للاول وان أمكن الا أنه في غاية البعد عن كلامهم واذا تقر ذلك ظهر ان قول
شيخنا العلامة في قول المصنف فالاصح تحريمها عليه مانعه يعني ولو حكم بصحة العقد كما لم لان
حكمه انما يفيد الحل ان يعتقد به وان لم يجز نقضه مطلقا انتهى وان كان حاشا في نفسه مخالف
لما في فروعه كما تقررنا لهم الا أن يكون موافقا لفروع مذهبه وقول السكوري في هذا القول
الذي ضعفه الشارح مانعه وينبغي أن يكون هذا هو الصواب اذ لا موجب لنقض حكمه
انتهى مناسبا لما تقرره عن الفروع الا ان ما احتج به لا يرد على الاصوليين نظرا لما تقدم من انه
لا يلزم من التحريم النقص فامتلأ (قوله اعلم المستفتي ليكن) فيه اشارة الى انه قبل الاعلام
لا يتعلق به الرجوع قال في الروضة وأما اذ لم يعلم المستفتي برجوعه فكانه لم يرجع في حقه
انتهى (قوله ان لم يكن عمل) مثله ما لو عمل اذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الاعلام فيه
أيضا قال في الروضة ويلزم المفتي اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقص
انتهى (قوله ولا ينقض معموله) فيه أمور الاول ان المراد بمعموله ما كان عمله قبل الاعلام
كأنه عليه الشارح بقوله ان عمل أي ان كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله ان لم يكن عمل لدفع
ما قد يتوهم انه اذا لم يكن بعد الاعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع انه ليس كذلك * والثاني
ان محل عدم نقض معموله اذ لم يكن مما ينقض الحكم به والانقض كما سياتي القصر يرجع به
في عبارة الروضة الآتية * والثالث انه لو كان المعمول به عام مثلاً لم تغير الاجتهاد الى بطلانه
فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حيث استعمال المبيع
وصحة ايجاره واستحقاق أجره وملاك زوائده والاعتداد بتحويله وهبته لكن هل يزول
ملكه عنه لو كان باقيا في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الاول كما
انقطع النكاح بالتغير في مسئلة التزويج السابقة حيث لا حكم بالاول أو يفرق بالاحتياط
للإيضاح كما هو قضية اطلاق المصنف فيه نظروا على الزوال فهل يرجع الى ملك البائع أو كيف
الحال فيه نظروا قد يستشكل رجوعه الى ملك البائع لانه زال عنه وانقطع ملك المشتري
انما هو من حين التغير فكيف يرجع الى البائع بدون سبب للملك ويجاب بان تغير
الاجتهاد من اسباب الفسخ كالتقابل وظهور العيب وعلى هذا فيرجع المشتري في الثمن
وان أخذ الزوائد والاجر فيما سبق كالمفسخ البيع بخو عيب بعد أخذ ذلك وقوة صنيع
الروضة بمقتضى الفرق حيث قال مانعه وقد نلص الصمري والطبيب البغدادي وغيرهما
من أصحابنا هذه المسئلة بتفصيل حسن فقالوا اذا أفتى ثم رجع فان علم المستفتي برجوعه
ولم يكن عمل بالاول لم يجز له العمل به وكذا اذا نكح امرأة يفتواه أو استمر على نكاح
بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كتنظيره في القبلة وان كان عمل به قبل الرجوع فان كان مخالفا
لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وان كان في محل الاجتهاد فلا لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا الاصحابنا وما ذكره صاحب المستفتي والمصنف فليس فيه تصريح

بالسؤال عند كل صلاة أى
لا وجهه عليهم وإلى حديث
مسلم بأنها الناس قد فرض
عليكم الحج فخرجوا فقال
رجل أكل عام يارسل الله
فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لو كانت نعم لوجبت
ولما استطعتم والرجل هو
الأقرع بن حابس كافي رواية
أبي داود وغيره وأجيب بان
ذلك لا يدل على المذعى لجواز
أن يكون خبره أى خبري
أجيب السؤال وعدمه
وتكرير الحج وعدمه
أو يكون ذلك القول بوحى
لأن تلقاء نفسه (وفي
تعليق الأهرار باختصار
المأمور) فهو فاعل كذا ان
شدت أى فعله (تردد) قيل
لا يجوز لما بين طلب الفعل
والخبر فيه من التناهي
والظاهر الجواز والتخير
فرينة على أن الطلب غير
جازم وقد روى البخاري أنه
صلى الله عليه وسلم قال صلوا
قبل المغرب قال في الثالثة
من شاء أى ركعتين كما في
رواية أبي داود (مسئلة
التقليد أخذ القول) بان
يعتقد (من غير معرفة دليله

بمخالفة هذا انتهى فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسألة النكاح في مرتبة عدم العمل
ثم قابل ذلك بما إذا عمل في غير النكاح فإن فيه إشارة لطيفة إلى الفرق ولعل الأوجه في مسألة
البيع أن يقال أنه إذا اشتري شيئا بشرا صحيحا باجتهاد ثم تغير به اجتهاده إلى فساد الشراء فإن
تغير والمبيع في ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء وإن تغير بعد زوال ملكه عنه لم يلزمه النقض
وان عاد إلى ملكه بملك آخر كان هذا التملك قضية أخرى ونظيره في مسألة النكاح أنه لو تغير
الاجتهاد بعد الفراق ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفاارقة فليتأمل (قوله ان تغير اجتهاده
لا قاطع) أقول قال في الروضة وإذا عمل بفتواه في اتلاف ثم بان أنه أخطأ وخالف القاطع فقال
الاستاذ أبو إسحاق الأسفراييني ان كان أهلا للفتوى ضمن والافلا لان المستفتي مقصر وهذا
الذي قاله فيه نظر وينبغي أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقا إذا لم يوجد
منه اتلاف ولا الجاء إليه بالزام والله أعلم انتهى وعبارة الروض ونسرحه وان اتلف بفتواه
ما استفتاه فيه ثم بان أنه خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من أقماه ولو كان أهلا للفتوى
اذ ليس فيها الزام انتهى فالصنف تبع أبا إسحاق لكن يرد أنه لم يقيده بالأهل كما في أدب أبا إسحاق
ويجيب بان كلامه في المجتهدين ولا يكون إلا أهلا (قوله على إسان نبى) ظاهره تعلقه بكل من
النبي والعالم وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبي أو مطلقا لأن يجاب بالنسبة للعالم بان
يجب على الملك إليه رجاء تحقق نبوته فيفتوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الأنبياء الذي
هو محل خلاف ابن السمعاني الآتى (قوله فهو وصواب أى موافق لحكمى بان يلهمه آياه) فيه
أمران الأول يجوز أن يكون قوله فهو وصواب من جملة القول للنبي أو العالم ويجوز أن يكون
من كلام المصنف إيمان أنه لو وقع ذلك كان صوابا وعل الاظهر الأول ويؤيده ويعينه قول
الشارح أى موافق لحكمى فتدبره (والثاني) ان حاصل ذلك أن يجعل الله تعالى مشيئة القول
له ذلك دليلا على حكمه في الواقع بان لا يملكه الامتية ما هو حكمه في الواقع وحينئذ
فينبغي أن لا يقيده بجواز ذلك بالنبي والعالم بل يجوز في غيرهما كما عاينى المحض أيضا فتأمل اللهم
الأن يكون الاقتصار عليهم ما لانهم السابق بهذا المنصب (قوله ويكون مدركا) أى دليلا على
ان حكم الله ما يشاء ذلك القول له وكان يمكن رجوع اسم يكون لما يشاءه وكان الجامل على
جعل الامة قول قوله ويسمى التفويض (قوله ونسب) أى كون تردده في الوقوع إلى الجمهور
(قوله لجواز أن يكون خبره الخ) قد يقال في تخييره رده هذا الحكم إلى خبره وفي هذا
تفويض هذا الحكم إليه (قوله وفي تعليق الأمور الخ) لا ينبغي مناسبتها لما قبله بل يجمع
التفويض إلى المسئلة في كل منهما فلذا جعلا في مسألة واحدة (قوله التقليد أخذ القول من
غير معرفة دليله) أقول ههنا صور يقع البحث في انها تقامد أو لا منها أخذ العاين قول المجتهدين
ومنها أخذ العالم غير المجتهدين قول المجتهدين ومنها أخذ العالمين قول عاين آخر ومنها أخذ المجتهدين قول
مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد ومنها قبول الحاكم البينة ومنها قبول قول النبي صلى الله
عليه وسلم فاما الآلى والثانية فاختار المصنف ان كلامه ما تقليد وأطال الكلام في ذلك في منع
الموانع خلافاً لابي ابن الحاجب التقليد عن الاولى لان التقليد عنده أخذ القول من غير جهة
على الاخذ وقد قامت الحجة على ان قول المجتهدين دليل شرعى في حقه ولا يرد على المصنف في الثانية
ان العالم قد يعرف دليله فلا بد من حق في حقه قوله من غير معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله

معرفة بحيث يكون مستتباً للحكم منه من غير توقف على غيره بان يصدق بالدليل وبلا حظ
وجه الدلالة وينقل منه الى الحكم على الاطلاق من غير ان يتقدم غيره في مقدمات الدليل
وشروطها وهذه المعرفة لا تكون الا للمجتهد لان العالم المقلد وان أمكنه الاستنباط بان يصدق
بالدليل وبلا حظ وجه الدلالة وينقل منه الى الحكم لكنه يحتاج في ذلك الى ملاحظة قواعد
المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها الى ذلك برض قول المصنف في منع
الوانع ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذلك مجتهدان عرف
حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حرم على فهم المأخذ (فان قلت) قد يعرف تلك المسئلة
حق المعرفة وان لم يعرف غيرها كذلك (قلت) هذا مجتهد في تلك المعرفة دون غيرها وهذا على
القول بتجزى الاجتهاد انتهى وأما الثالثة والرابعة فهما من افراد التقليد عند المصنف
وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله كأخذ العاصي والمجتهد بقوله مثله وأما الثالثة
الباقية فتردد المصنف فيها وجوز أن يكون تقليداً وأن لا يكون فان أخرجهما عن التقليد
فقد يوجه خروجهما من التعريف بان المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك
القول بمجرد المتابعة له (قوله يخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير) عليه قد يشكك هذا
بان الركشي ذكر ان المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف
في منع الموانع انكار وقوع التعبير بالقول منه فانه قال مانعه فقولنا نحن أخذ المذهب من غير
معرفة دليله كلام صحيح ثم قال والمذهب بعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون
قولاً وقد أنكر امام الحرمين على من أخذ القول قيده في الحد لذلك وقال ينبغي الاتيان بالفظا
يعمهما (قلت) تبدل القول أى الواقع في كلام الناس بالرأى فثبت أن لا يدخل فيه تابع
رسول الله صلى الله عليه وسلم أى على تقدير ان ذلك تقليد فعدلت الى الفتى فثبت أن يفهم
اختصاصها بالقول فعدلت الى المذهب انتهى ثم قال ووقع في سؤال السائل انقلنا الاخذ
بقول الغير ونحن لم نقل الا الاخذ بالمذهب ومراعاة المذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره
ومذهب نفسه انتهى ولا يخفى ان الشارح اطلع على ذلك كله فاعلم له صح عندنا ما صح له
ما ارتكبه (قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة هذا بناء
على جواز تجزى الاجتهاد اما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح في شرح هذه السابغ
فيكون تقليداً خارجاً من الحد كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهداً
آخر فانه تقليد مع معرفة دليله الاخر وان كان تقليداً ممنوعاً كما سيبي انتهى (وأقول) لا يخفى
على العارف المتأمل اندفاع جميع ما أورده امامازعه من ان هذا مبني على جواز تجزى
الاجتهاد قلان الاجتهاد المختلف في تجزئه انما هو الاجتهاد بمعنى الماكدة والقوة بان تحصل له قوة
الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه ليحصل ذلك البعض ولهذا قال
الشارح هناك بان يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الابواب كالقراءى بان يعلم
دلتة بأسه متقراء منه أو من مجتهد كامل ويظهر فيها انتهى وقال العضد وتصوره أى تجزى
الاجتهاد المختلف في جوازه ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من
الدلة دون غيرها أى غير ذلك البعض من المسائل فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد
أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الدلة انتهى وقال الصفي

يخرج أخذ غير القول من
الفعل والتقرير عليه فليس
بتقليد وأخذ القول مع
معرفة دليله فهو اجتهاد
وافق اجتهاد السائل لان
معرفة الدليل انما تكون
للمجتهد لتوقفها على معرفة
سلامته عن المعارض بناء
على وجوب البحث عنه
وهي متوقفة على استقرار
الدلة كلها ولا يقدر على
ذلك الا المجتهد

الهندي اختلوا في ان صفة الاجتهاد هل تحصل في فن دون فن أم لا فذهب الاكثرون الى انه
 يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن بل بالنسبة الى مسألة دون مسألة خلافا
 لبعضهم لئلا ان الغالب ان اصول فن لا توجد في فن آخر لاسيما الاجنبي منه غاية المجاهدة واذا
 عرف ما ورد فيه من التصوص والاجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من
 تلك الاصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة الى ذلك الفن فيتمكن من الاجتهاد
 فيه كالمجتهد المطلق الى آخر كلامه انتهى فان هذه العبارات ان لم تكن ضريحة في ان
 الاجتهاد المختلف في جواز تجزئه هو الاجتهاد بمعنى الملكية كانت ظاهرة فيه ظهورا تاما
 كما لا يخفى مع ادنى تأمل فيها وأما الاجتهاد هنا أعني في قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فليس
 الا بمعنى مجرد بذل الوسع بالفعل لان المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع
 معرفة دليله من حيث انه دليله بان يعرف وجه الدلالة وبلا حفظها كما هو ظاهر وبصرح به قول
 المصنف في منع الموانع مائة وقد يأخذ مجتهد بقول مجتهد ولكن نسمة ذلك أخذ مجازا لانه
 انما أخذ به لما أدى اليه نظره لا لكون ذلك قاله وانما هي القول قوله ان هي لسبقه اليه ومن
 ثم قلنا أي في جمع الجوامع من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذلك مجتهد
 ان عرف حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حرم على فهم المأخذ انتهى واذا كان
 الاجتهاد هنا ليس الا بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناوه على جواز تجزئ الاجتهاد هنا لمصدق
 الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكية في جميع الابواب بل لو فرض ان الاجتهاد هنا بالمعنى
 المختلف في جواز تجزئه لم يصح قوله اما على منعه فيكون تقليدا خارجا من الحد لان المراد بجمعه انه
 لا يمكن حصول الملكية في بعض الناس في بعض المسائل وحيث قد فليس هناك أخذ القول مع
 معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله المعرفة التي للمجتهد وهي غير حاصلة بناء على المنع المذكور لان
 القرض انتفاء الملكية مطلقا كما نقرر فليس هناك ما يكون تقليدا خارجا عن الحد بل ليس هناك
 الا ما هو داخل فيه قطعا على ان لنا بهما التزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التقرب
 في قوله فيكون تقليدا اذ لا يلزم من مجرد نفي الاجتهاد ثبوت التقليد وانما يلزم لو لم يكن بين
 الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فانهم اختلفوا في اشياء خارجة عن الاجتهاد قطعا هل
 هي تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والاخذ بقول النبي فبجته مل ما نحن فيه
 أن يكون من ذلك وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له الا الاستنباه نعم قد يقال ان عبارة العضد
 السابقة دالة على ثبوت خلاف في جواز الاجتهاد بناء على التجزئ ألا ترى قوله قد يحصل له
 في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد ثم قوله فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ وعلى هذا
 فالاجتهاد بناء على انه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحد وهذا
 غير ما أورده الشيخ لان الذي أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزئ وهذا هو الاجتهاد بناء
 على جواز التجزئ فتعطين له ويجاب بان المنع هنا بمعنى عدم الاعتماد بالاجتهاد لعدم وجود
 ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقعه عنده في القائل على وجود ما هو مناط في جميع المسائل
 وهو غير حاصل فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر في الاجتهاد غير متحقق هنا فلم يتحقق أخذ القول
 مع معرفة دليله على الوجه المعتبر في الاجتهاد كما هو المراد بهذا تقليدا داخل في الحد لا خارج
 عنه فلا اشكال فيه فتأمل وأما ما زعمه من ان منع تجزئ الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارح

في الموطوع) كالمعاد

وسما في الخلاف فيما (وقيل
 لا يتقدم على من لم يكن
 مجتهدا) لأن له صلاحية
 أخذ الحكم من الدليل
 بخلاف العاصي (امانان
 الحكم باجتهاده فيحرم
 عليه التقليد) لخالفته به
 لوجوب اتباع اجتهاده
 (وكذا المجتهد) أي من هو
 بصناف الاجتهاد يحرم عليه
 التقليد فيما يقع له (عند
 الاكثر) لتمكنه من
 الاجتهاد فيه الذي هو
 أصل للتقليد ولا يجوز
 العدول عن الأصل الممكن
 الى بدله كما في الوضوء والتميم
 وقيل يجوز له التقليد فيه
 لعدم علمه به الآن (وثالثها
 يجوز للقاضي) لحاجته الى
 فصل الخصومة المطلوب
 تحيازه بخلاف غيره
 (ورابعها يجوز تقليد الا علم
 منه) لرجحانه عليه
 بخلاف المساوي والادنى
 (وخامسها) يجوز (عند
 ضيق الوقت) لما يسأل عنه
 كالصلاة المؤقتة بخلاف
 ما اذا لم يضق (وسادسها)
 يجوز له (فيما يخصه) دون
 ما يقتضي به غيره (مسئلة اذا
 تكررت الواقعة) للمجتهد
 (وتجدد) له (ما يقتضي
 الرجوع) عما ظنه فيها

احتیاد.

اجتهاده الاول وجهان كما سبق في القبله زاد النورى قلت أحسنه ما لزوم التجديد وهذا اذا لم يكن ذا كرا للدليل الاول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وان يتجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا اه وقال النورى في المجموع مانعه اذا أفتى في حادثة ثم حدثت أو مثلها فان تذكر الفتوى الاولى ودليلها بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أو الى مذهبه ان كان متنسبا أفتى بذلك بلا نظر وان ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طرأ ما يوجب رجوعه فقبل له أن يفتى بذلك والأصح وجوب تجديد النظر اه لكنه خاف ذلك بعد أوراق فصيح انه لا يلزمه الاعادة حيث قال اذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتي والثاني لا يلزمه وهو الأصح لانه قد عرف الحكم الاول والأصل استمرار المفتي عليه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان ذلك خيرا عن ميت بأنه لا يلزمه والأصح انه لا يختص فان المفتي على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه اه واذا أوجبنا الاعادة السؤال فهل يتعين سؤال الاول بعينه أو يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لمجتهد آخر فيه نظر والمتجه الثاني ولا يخفى ما في عبارة الروضة من التعارض فيما اذا تجدد ما قد يوجب الرجوع وكان ذا كرا للدليل الاول فان كلام من قرله فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وقوله وان تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا لا يطلق كل منهما شامل له وقضية الاول عدم اللزوم فيه وقضية الثاني اللزوم فيه والاول موافق لمقتضى قول المجموع فان ذكر الفتوى الاولى ودليلها أفتى بذلك بلا نظر حيث أطلقه عن التقييد بما اذا طرأ ما يوجب الرجوع مع تنبيها ما بعده بذلك ونصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما اذا كان ذا كرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين أي صورتى تجدد ما يقتضى الرجوع وعدم تجدده وبه يعلم ان قول المصنف لان كان ذا كرا راجع للصورتين قبله لاللتانية فقط كما هو صريح شرح الزركشى وان كان في غاية الاتجاء لاحتمال معارضة ما ظهر بل وتقدمه (فان قلت) الزيادة المذكورة بفسادها قوله بعد لان كان ذا كرا له لاقتضاؤه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الاول وان تجدد ما يقتضى الرجوع عنه وفساده لاخفاؤه (قلت) انما يكون فساد لاخفاؤه لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بان حصل النظر في الدليل بحيث أدى الى خلاف المظنون أو لا لكنه ليس مرادا كما تبين مما لا مزيد عليه بل المراد به ما قد يقتضى الرجوع وهو ذات الدليل وحينئذ فلا خفاء في صحته وانتفاء الفساد عنه واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أبداه ههنا شجنا العلامة وأن ما جوزا الجواب به عن جميع ما أبداه من ان ما في قول المصنف ما يقتضى الرجوع عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله وجب تجديد النظر وأن غاية ما في عبارة المصنف تجوز مع قيام قرينته ومنه مما لا غبار عليه فتدبر (قوله وكذا ان لم يتجدد) ان قلت لم فصل له بكذا مع انه لم يذكر فيه ما يختص به عما قبله من خلاف أو نحوه قلت لو جهين الاول الاشارة الى ان ثبوت هذا الحكم دون ما قبله لان المشبه دون المشبه به ووجه الادوية انه لم يتجدد ما يقتضى الرجوع فوجب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما اذا تجدد ما يقتضى الرجوع والثاني انه لو أسقط كذا توهم ان هذا مبالغة على ما قبله وتيمم به وحينئذ

وكذا) يجب تجديد
(ان لم يتجدد) ما يقتضى
رجوع ولم يكن ذا كرا
للدليل (لان كان ذا كرا)
له اذ لو أخذ بالاول من غير
نظر حيث لم يذكر الدليل
كان أخذاً بشئ من غير دليل
يدل عليه والدليل الاول
لعدم تذكره لانتفاءه الظن
منه بخلاف ما اذا كان
ذا كرا للدليل فلا يجب
تجديد النظر في واحدة من
الصورتين اذ لا حاجة اليه

يشكل معناه ويقع الالباس ففي ذكر كذا اوضح لاستقلاله ودفع الالباس عنه فليتمامل (قوله وكذا العايم يستفتى الى ان قال هل يعيد السؤال) فيه أمور * الاول انه ان قلت ما حكمه التشبيه في قوله وكذا وهلا أسقطه ولو سلم فهلا أسقط قوله هل يعيد السؤال لفهمه منه ولو سلم فهلا قال فيعيد السؤال بدون استقها كما قال في المجتهد وجب تجديد النظر الخ بدون استقها كما قال حكمه التشبيه الاشارة الى ترتيب اعادة السؤال على اعادة الاجتهاد بحيث وجب اعادة الاجتهاد بان لم يكن المجتهد ذا كالدليل وجب اعادة السؤال وحيث لا فلا وهذا ظاهر اذا علم العايم أن المجتهد ذا كالدليل أو غير ذلك فلو جهل ذلك فالقياس وجوب اعادة لانه الاحتياط وكذا يقال اذا كان المفتي مقلدا بحيث احتمل تغيير جوابه وجب اعادة السؤال والا فلا وانما ذكر قوله هل يعيد السؤال لانه غير مفهوم من التشبيه اذا الحكم المذكور في المشبه به هو اعادة الاجتهاد وهو غير مراد في المشبه بل غير متأت فيه وانما المراد فيه اعادة السؤال فلهذا صرح بذلك وانما ورد الاستقها اشارة الى الخلاف في ذلك الذي ذكره الزركشي وغيره فتأمل والله در المصنف * والثاني انه أطلق وجوب اعادة السؤال وقيد في أصل الروضة بما اذا كان المفتي حيا ولم يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع حيث قال فرع اذا استفتى وأجيب فحدث له تلك الحادثة ثانيا فان عرف استناد الجواب الى نص أو إجماع فلا حاجة الى السؤال وكذا لو كان المقلد أي بفتح اللام ميسرا وجوزناه وان عرف استناده الى الرأي والقياس أو شك والمقلد أي بفتح اللام حتى فوجهان أحدهما الاحتياج الى السؤال ثانيا لان الظاهر استمراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانيا اه وقيد في المجموع تفقلا عن القاضي أبي الطيب بما اذا لم تكن المسئلة مما يكثر وقوعها ويشق اعادة السؤال عنها حيث قال قال القاضي أبو الطيب في تعليقه في باب استقبال القبلة وكذا العايم اذا وقعت له مسئلة سأل عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانيا يعني على الاصح قال الا ان تكون مسئلة يكثر وقوعها ويشق عليه اعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الاول للمشقة اه وقد تقدم عن المجموع تصحيحه أنه لا فرق في جريان الخلاف في وجوب اعادة السؤال بين تقليد الحنفي وكون ذلك خبرا عن ميت لان المفتي على مذهب الامام فديتغير جوابه على مذهبه ولا يخفى ان ما تقدم عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع أو لا ليس فيه إقصاص بجريانه في المفتي المقلد الخبر عن الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه ومع هذا كله فلنقاتل ان يقول استناد الجواب الى نص لا يمنع وجوب اعادة السؤال اذا تجدد نص آخر يحتمل نسخه للاول فليتمامل * والثالث أنه قد يفهم من اعادة السؤال تعيين سؤال المسؤل أولا بعينه في القسمين أعني ما اذا كان المفتي المسؤل أولا بمجتهدا وما اذا كان مقلدا ميت حتى لا يكتفى سؤال غيره من مجتهدين آخر أو مقلدا لميت آخر في الاول ومن مقلدا آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهدا آخر في الثاني والمتجه انه لا يتعين وأنه يكتفى ما ذكر (قوله ثالثها المختار يجوز لمعتقه فاضلا أو مساويا الخ) فيه أمران * الاول انه شامل لما لو كان من اعتقده فاضلا أو مساويا ميتا والا خر حيا وفيه كلام للبرماوي في حاشية شيخ الاسلام وكتبنا بها مشها كلاما للمصنف فليحترز كل ذلك * والثاني انه ينبغي ان يجري ذلك في استفتاء المقلد لقوله في الروضة واذا اختلف

(وكذا العايم يستفتى)
العالم في حادثة (ولو) كان
العالم (مقلدا ميت) بناء على
جواز تقليد الميت وافتاء
المقلد كما سيأتي (ثم تقع له
تلك الحادثة هل يعيد
السؤال) لمن أفتاه أي
حكمه حكم المجتهد في اعادة
النظر فيجب عليه اعادة
السؤال اكلوا أخذ يجواب
الاول من غير اعادة المكان
أخذ بشئ من غير دليل
وهو في حقه قول المفتي
وقوله الاول لا ثقة ببقائه
عليه لاحتمال مخالفة له
باطلاعه على ما يخالفه من
دليل ان كان مجتهدا أو نص
لامامه ان كان مقلدا
* (مسئلة * مقلد المفضل)
من المجتهدين فيه أقوال
أحدها ورجحه ابن
الحاجب يجوز لوقوعه
في زمن الصحابة وغيرهم
مشتهرا متكررا من غير
انكار ثانيا لا يجوز لان
أقوال المجتهدين في حق
المقلد كالادلة في حق المجتهد
فكلما يجب الاخذ بالراجح
من الادلة يجب الاخذ
بالراجح من الاقوال والراجح
منها قول القاضل ويعرفه
العايم بالتسامع وغيره
(ثالثها المختار يجوز
لمعتقه فاضلا) غيره
(أو مساويا له)

• تبحران في مذهب لاختلافهما في قياس أصل امامهما ومن هذاية ولد وجهه الاصحاب فيقول
 أيهما يأخذ العاصي فيه ماسد مذكرة في اختلاف المجتهدين ان شاء الله تعالى اه ثم قال فرع اذا
 وجدته متين فأكثر هل يلزمه ان يجتهد فيسأل أعلمهم وجهان قال ابن سريج نعم واختاره ابن
 كجب والنفال لانه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور وأنه يتخير فيسأل من شاء لان الاولين كانوا
 يسألون علماء الصحابة رضي الله عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من
 غير انكار قال الغزالي فان اعتقد أحداهم أعلم لم يجز ان يقلد غيره وان كان لا يلزمه البحث عن
 الأعلم اذ لم يمتد اختصاص أحداهم بزيادة علم قات هذا الذي قاله الغزالي قاله غيره أيضا
 وهو وان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال أحد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين
 فضلهم متواتر وقد يمنع هذا وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أروع العالمين
 وأعلم الورعين فان تعارض أقدم الأعلم على الأصح اه واعتمد في الروضة ما نقله عن اختيار الغزالي
 حيث قال مانصه ويعمل بشيئ من عالم مع وجود أعلم جهله فان اختلفا قدم الأعلم وكذا اذا
 اعتقد أحداهم أعلم أو أروع ويقدم الأعلم على الأروع اه والذي في المجموع واذا اجتمع
 اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاءهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الأعلم
 والأروع الا وثق لبقلة دون غيره فيه وجهان أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لان
 الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العاصي وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين
 قالوا وهو قول أكثر أصحابنا والثاني يجب ذلك لانه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث
 والسؤال وشواهد الاحوال وهذا الوجه قول أبي العباس بن سريج واختيار النفال
 المروزي وهو الصحيح عند القاضي حسين والاول أظهر وهو الظاهر من حال الاولين قال
 أبو عمرو رحمه الله لكن متى اطلع على الافقه فلا يظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أروع
 الدليلين وأوثق الروايتين فعلى هذا يلزمه تقليد الأروع من العالمين والأعلم من الورعين فان
 كان أحدهما أعلم والأخر أروع قدم الأعلم على الأصح اه ولا يخفى ان حاصل ذلك تصحيح
 عدم وجوب البحث عن الأعلم والأروع لكن لو تبين له الأعلم تعين فانه فرض الوجهين
في وجوب البحث وصح عدم الوجوب ثم نقل عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح الاستدراك
المذكور وأقره عليه فهذا موافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صح عدم وجوب البحث
 واختار ما اختاره الغزالي بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لانه هنا أقرب ما قاله أبو عمرو
 الموافق لاختيار الغزالي واقراره اختياره كما هو عادته فانهم يستدلون على موافقه على
 ما ينقله بانه أقرب كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي ثم قال في أصل الروضة لو اختلف
 عليه جواب مفسين فان أوجبنا البحث وتقليد الأعلم اعتمده والافأوجه أصحها يتخير ويأخذ
 بقول أيهما شاء والثاني يأخذ بما غلط الجوابين والثالث باخفهما والرابع بقول من يبنى قوله
 على الاثر دون الرأي والخامس بقوله من سأله أو لا زاد في الروضة مانصه وحكي وجه سادس
 أنه يسأل ثانيا فمأخذ به يتوى من وافقه وهذا الذي صححه من التخيير هو الذي صححه الجمهور
 ونقله المحامي في أول المجموع عن أكثر أصحابنا لان فرضه أن يقلد عالما وقد فعل والله أعلم اه
 والذي في المجموع حكاه خمسة أوجه بعضهم اوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال والظاهر ان

الخامس أي وهو أنه يتخير في أخذ بقول أيهما شاء أظهرها اه فتأمل (قوله بخلاف من
اعتقده مفضولا كالواقع) قال شيخ الاسلام هو أي قوله كالواقع يدل من مفضولا أو وصفة
كاشفة له لان المسئلة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع اه (قلت) قد يستشكل ذلك
بالنسبة للثالث اذ لا معنى لقوانا يجوز تقليد المفضول في الواقع لمن يعتقده فاضلا أو مساويا
أي في الواقع ويحاج بان معناه انه اذا قلد من اعتقده فاضلا أو مساويا في الواقع جاز تقليده
حتى لو تبين بعد أنه مفضول في الواقع اعتد بذلك التقليد الماضي فليتأمل (فان قلت) بم يفارق
الثالث الثاني فان الظاهر أن الثاني يكتفي بالظن أيضا بدليل قوله وبمعرفة العايم بالتابع وغيره
فان ذلك لا يستلزم التحقق وعلى هذا فان ظنه أرجح قلده أو مساويا فكذلك اذا أرجح عنده
حتى يقدمه (قلت) الثالث يكتفي باعتقاد الارحجية أو المساواة ولو بلا بحث عن الارحج وان
كان لو بحث لم يظهر الارحج بخلاف الثاني لا يكتفي بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن
الارحج وان كان يكتفي بالاعتقاد بعد البحث وافر بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء
به بشرط البحث نعم لو علم ان أحدهما علم ولم يتعين وامكن تعيينه بالبحث فينتج وجوب البحث
على الثالث أيضا ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وامكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على
الثالث أيضا فيه نظروا والوجوب غير بعيد (قوله ومن ثم لم يجب البحث عن الارحج) ان قلت
هذا يتفرع على الاول أيضا فيشكل تخصسه بالثالث الذي دل عليه تقديم الظرف أعني من ثم
قلت التقديم للاهتمام ولو سلم فالخصر اضافي لانه بالنسبة للقول الثاني كما أشار إليه الشارح
بقوله بخلاف من منع مطلقا (فان قلت) فلم اثر الثالث بذلك (قلت) لانه الذي يتوهم معه
وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاده السكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى
(فان قلت) ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله ومن ثم مع
أن اشتراط اعتقاده كونه فاضلا أو مساويا لا ينافي الوجوب بل يناسبه (قلت) وجهه ان اشتراط
مجرد اعتقاده ما ذكره بعدم اعتبار زيادة عليه فليتأمل (قوله لعدم تعيينه) أي لعدم
تعيين الرابع في نفس الامر من حيث انه الرابع في نفس الامر للثالث لا كلفاء بالارحج باعتباره
الاعتقاد وبالمساوي كذلك (قوله فان اعتقد رجحان واحد منهم تعين) فيه أمور * الاول
ان ضمير اعتقده ينبغي ان يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد سواء كان عاميا أو عالما لان
الظاهر رجحان هذا الخلاف في كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعايم فليتأمل توجيهه
اللهم الا أن يريد بالعايم غير المجتهد مطلقا لكنه لا يناسب قوله ومعرفة العايم بالتسامع وغيره
فانه يدل على جعل العايم على ظاهره * والثاني انه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده الى
اعتقاد رجحان الآخر دون الاول فينتج وجوب العمل بالاعتقاد الثاني والاعتداد بما عمل به
على الاول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجماع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده
* والثالث قال شيخنا العلامة لا يخفى ان هذا عين قوله يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا أي
لامفضولا كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى (وأقول) ما ذكره من العينية
ونفي الخفاء عنها كلاما هو بلا خفاء لان الاول مفروض في المفضول في الواقع كما أشار إليه
الشارح بقوله في تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع وتقدم عن شيخ

بخلاف من اعتقده
مفضولا كالواقع
الدليل المذكورين
بهذا التفصيل (ومن ثم)
أي من هنا وهو هذا
التفصيل المختار أي من
أجل ذلك نقول (لم يجب
البحث عن الارحج) من
المجتهدين لعدم تعيينه
بخلاف من منع مطلقا (فان
اعتقد) أي العايم (رجحان
واحد) منهم (تعين) لان
يقاذه وان كان مرجوحا
في الواقع عملا باعتقاده
المبنى عليه

الاسلام التصريح بأن المسئلة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع وهذا اعم كما اشار اليه
الشارح بقوله في هذا وان كان مرجوحا في الواقع أي سواء كان مرجوحا فيه أم لا ولا ذهاب
من العقلاء الى دعوى العينية بين الاعم والاختص ولا الى ان الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم
التكرار أيضا من السهو على السهو ونعم المتوجه ان يقال ما زاده هذا الاعم على ذلك الاختص
معلوم منه بالاولى فلا فائدة في ذكره ويحاج بان هذا كالتحصي لاذك المنطوقا وهو ما كانه قال
فالحاصل ان المدار على الاعتقاد دون الواقع فثبت اعتقاده فاضلا او مساويا بقلده سواء كان
فاضلا او مساويا في الواقع أو كان مفضولا فيه وهو لو صرح بهذا التحصيل لم يتوهم فيه تكرار
ولا خلوع في الفائدة لان ضبط الاحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التحصيل فائدة أي
فائدة وأيضا في ذلك الاعم تأكيديا وتبيينه المخاطب ان لا يغفل عن عموم الحكم وعن انه لا فرق
في اللزوم بين كونه في الواقع كذلك أولا ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير
بالجواز في الاقل ان المراد الاباحة دون الوجوب فليتأمل (قوله والراجح علما فوق الرابع
ورعا في الاصح) ظاهره انه مبني على محتمار المصنف وهو ظاهر وبؤيده ما تقدم عن المجموع
نقلا عن أبي عمرو بن الصلاح ان لم يكن عينه من قوله لكن متى اطلع على الاوثق فلا يظهر انه
يلزمه تقليده الى ان قال فان كان أحدهما علم والاخر أروع قلدا العلم على الاصح انتهى فانه
فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث ومورد ذلك بما اذا اطلع على الاوثق وذلك متصادق
مع قول المصنف يجوز لمعتقده فاضلا وحكمه مع ذلك بانه يقلد العلم على الاصح وحينئذ في بناء
الشارح لذلك على المرجوح نظروا له رأى هذا الخلاف في كلام الاصوايين مفرعا عليه ثم
رأيت شيخنا العلامة اعتذر عنه بهذا (قوله خلافا للامام) فيه أمران الاول ان هذه المخالفة
لا تختص بالامام بل هي أحد وجهين حكاهما في أصل الروضة فقال وموت المجتهد هل يخرج
عن ان يقلد ويؤخذ بقوله وجهان الصحيح انه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد
بعدموته ولانه لو بطل قوله بموته لبطل الاجماع بموت المجتهدين واصارت المسئلة اجتهادية ولان
الناس اليوم كالمجموعين على انه لا يجتهد اليوم فلو منعنا تقليد الماضين لترك الناس حيارى
انتهى فلم يخص هذه المخالفة بالامام اللهم الا ان يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من
الاصوليين غير الامام وفيه نظر لان كثيرا ما ينقل أقوال الفقهاء مع ان أكثر الفقهاء أو جميعهم
أصوليون والثاني قال الكوراني والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام
في غاية الاشكال اذا الامام شافعي المذهب فكيف يكون شافعيما وهو لا يجوز تقليد الميت والحق
ان الامام ذكر في المحصول في أول المقالة ما نسب اليه المصنف ثم في آخر الفصل ذكر الاجماع على
جوازه في زماننا لا قطع المجتهدين وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بانه يمنع مطلقا
وليس كذلك بل يفصل ان وجد الحى فلا يجوز وان لم يوجد جازا جاعا وأغرب من كلام
المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول ومن تأمل كلام الامام في المحصول علم ان الامام يمنع
التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقط غلط وقد نقانا لك كلام الامام
في المحصول آنفا وقال في موضع آخر يجوز للعامة ان يقلد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة
وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام في المحصول حيث قال لا يجوز التقليد في أصول

(والراجح علما فوق الرابع
ورعا في الاصح) لان زيادة
العلم تأثيرا في الاجتهاد
بخلاف زيادة الورع وقيل
بالعكس لان زيادة الورع
تأثيرا في التثبت في الاجتهاد
وغیره بخلاف زيادة العلم
ويحتمل التساوى لان لكل
مرجح وهذه المسئلة مبنية
على وجوب البحث عن
الارجح المبني على امتناع
تقليد المفضول (وبجوز
تقليد الميت) لبقاء قوله
كما قال الشافعي رضي الله
عنه المذاهب لا تموت
بموت أربابها (خلافا للامام
الرازي في منعه قال لانه
لا بقاء لقول الميت بدليل
ان عقاد الاجماع بعدموت
المخالف قال وتصنيف
المكتب في المذاهب مع
موت أربابها لاستفادة
طريق الاجتهاد من تصرفه
في اغوادث وكيفية بناء
بعضها على بعض

الدين لا للجهتد ولا للعامى وهذا كلام حق لا مريية فيه وسنخذه في موضعه على أحسن وجه
 وأوضحه اه كلام الكوراني (وأقول) هو كلام فاسد مبني على التساهل القبيح وضعف
 الاطلاع وعدم احسان التأمل كما ستراه واضحا فاما قوله وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه
 الخ فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع وكيف لا وما ذكره الامام
 في آخر كلامه قد اختاره القاضي البيضاوي في منهاجه الذي اختصره من كلام الامام وهو
 نصب عيني المصنف ومشروجه حيث قال واختلاف في تقليد الميت لانه لا قول له لان عقاد
 الاجماع على خلافه والختار جواز الاجماع عليه في زماننا اه وتعرض المصنف في شرحه له
 أعني لكلام الامام وبحث معه فيه فقال واستدل المصنف على اختياره بالاجماع عليه في زماننا
 وهذا قد ذكره الامام فقال ان عقاد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس
 في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة واقائل ان يقول لا يجمع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد
 قولك اجماع أهل هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتمد هو اجماع المجتهد دين وكيف لا وقد بالغ
 المصنف في منع الموانع في بسط الكلام على كلام الامام في أول الفصل وآخره فانه قال مانصه
 فصل وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافا للامام ان في المحصول ما يوضح ميله الى الجواز
 حيث قال واقائل ان يقول ان عقاد الاجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه
 ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ثم قلتم وفي دعوى ان عقاد الاجماع في زمن ليس فيه مجتهد
 نظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين والجواب وأطال جدا في بيانه وبسط الكلام على هذا
 الاجماع الذي ذكره الامام الى ان قال بعد نحو غاية أوراق مانصه فان قلت اختصر لي
 ما يحصل به جوابي من هذا الكلام الطويل قلت مختصره ان نقائنا عن الامام انه لا يجوز تقليد
 الميت صحيح وان قوله لا مجتهد في الزمان لا يعارضه قوله ان عقاد الاجماع في زماننا لان المعنى به
 اجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما اننا نحكم الآن على أهل الزمان الذي تندرس
 فيه أعلام الشريعة وكما اننا نكر اليوم حكم الله وهو عام في أهل كل زمان وبتقدير ان يعنى به
 اجماع أهله فاجماعهم حجة في مثل هذا الجلاء الضرورة اليه مع ما لديهم من الممارسة في العلم
 وأهلية النظر على الجملة اذ لبسوا عوام خلصا بل هم مجتهدون في هذا القدر أعني مسألة
 تقليد الميت وان لم يكن كونوا مجتهدين في أعیان المسائل التي يقع فيها التقليد أولانهم وان
 كانوا عوام يعتبرون عند عدم المجتهدين وان لم يعتبروا معهم فمقتديان بصحة ما نقلناه وليس
 في المحصول ولا غيره ما يوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهمه ابل قد قدمنا انه
 ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا وانما هو بحث جواز اقائل ما ان يقوله اه وقال
 قبل ذلك فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسه
 اذ قد نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا اقائل ان يقول الى آخر كلامه
 وحاصله تجوز التقليد للاجماع عليه اما من السابقين أو من اللاحقين قلت الامام لم يجوز
 تقليد الميت بل حاصل بحته تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه
 يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندي طريق توصل به الى العمل بأقوالهم وهي ان الثقة
 اذا أخبرني ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان

ظني هو الموجب على لا اعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شئ فاقهوه وانما هو
عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم اقطبا فانهم يقولون للميت
قول لميت به وانه فليقلدوه هو يقول لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم
الله الى آخر ما اطلال به مما ينبغي الوقوف عليه اه وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع خلافا
للإمام يحتمل ان يقصد خلافا للإمام خلفا لقطيب البوائق هذا الذي نقلناه الآن عنه ويحتمل
وهو الظاهر خلافا له خلفا معنويا وان خالفه هذا الذي نقلناه الآن عنه فقدبان بما لا مزيد
عليه ان المصنف اطلع على كلامي الامام أولا وأخرا وأجاب عن آخرهما بما لا يدفع وروده عليه
وان من نسبة مع ذلك الى انه لم يقف على آخر كلامه فقد أخطأ خطأ واضحا بل لو قطعنا النظر عن
ذلك كانت نسبته الى ما ذكر مع الاتفاق على صحة اطلاعه واحاطته به ذا القن وكتبه ومع انه
ليس بين أول كلام الامام وآخره ما يزيد على نحو ستة أسطر لا منشاها الا التساهل القبيح
والغفلة القاحشة واما قوله وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك
البعض الزركشي فانه ذكر ما نقله عنه من قوله ومن تأمل كلام الامام الى قوله فقد غلط واما
قوله وقد نقلنا لك كلام الامام في المحصول اتفاقا فيقال عليه مجرد نقل كلام الامام من غير
ان تقف على ما قبل فيه ولا ان تدرك ملخص الزركشي منه ولا ما أراد به مما ذكره فيه مما يعود
عليك بالوبال وغاية النكال بل كان الواجب أولا ان تقف على ما قبل فيه وان تعرف ملخص
الزركشي منه وما أراد به مما ذكره فيه ثم بعد ذلك ان زعمت فساد فعليك بالبيان بوجه معقول
واما ما زعمته من ان ملخصه قول الامام لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعالم فهو
هذان أو جهتان اذ لا يليق بعامل نسبة هذا الملخص الى بعض حذاق العوام فضلا عن عديم
علم الاسلام كيف لا والامام صرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه
في المحلين واعلم ان مراد الزركشي مما نسبته للإمام من منع التقليد مطلقا انما هو منع تقليد
الميت مطلقا أي سواء وجد مجتهد حي أولا كما سيصرح به سياقه لا منع التقليد ولولا حياة
كما توهمه عنه الكوراني فيما أظن لعدم احسانه التأمل في سياقه واعلم أيضا ان الزركشي
لم يتقدم بنسبة ما ذكر الى الامام خلافا لما توهمه الكوراني اضعف اطلاعه بل سبقه الى ذلك
المصنف في منع الموانع وأطلب كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما ينضج به ملخص الزركشي
وغلط الكوراني في تشنيعه عليه وان ذلك التشنيع الشنيع رجع اليه حيث قال من جملة
كلام طويل يقرب من كرامة مانصه والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد واما ما استوضح به
استمدى وله الجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغى الاخذ في كل ورد وصلو
واليه أضرع أن يهديني سبيل الرشاد ان الامام رحمه الله لم يعقد المسئلة لتقليد الموقر بل
اقتضا غير المجتهد باقوال المجتهدين ثم استطرده من ذلك الى ان الميت هل له قول ثم استطرده من ذلك
الى أنه هل في الزمان مجتهد ثم استطرده من ذلك الى انعقاد الاجماع في زمانها فهذه مسائل الاولى
فتدأ غير المجتهد بقول الميت قال انه لا يجوز والذي يظهر في هذه المسئلة انه ان أراد بقتياه
روايته لنا ان قلنا قال كذا قال رواية مقبولة اذا كان عدلا سواء كان مجتهدا أم لم يكن سواء
نقل عن حي أم ميت وأما العمل بالاروى ان كان حيا فلا شك في جوازه وان كان ميتا فهي

مسئلة تقليد الميت لكن الذي نقله الامام فخر الدين من تخرج مسئلة فقيها غير المجتهد بذهب
الميت على تقليد الميت فعليه الاصحاب فبنوا على ما نقل الرافعي من الوجهين في تقليد الميت ان
من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له ان يفتي وياخذ
بقوله ان قلنا يمنع تقليد الميت لم يجز والاجاز وبهذا البناء ألم الامام فخر الدين في مجته حيث قال
اذا كان الراوى ثقة عدلا متكاملا من فهم كلام المجتهد والذي ذكرناه نحن من البحث الذي ذكره
الرافعي بحمالة نفسه فقال لك ان تقول اذا كان المأخذ ما بيننا فلا فرق ان يكون متجبرا أولا
يكون بل العامى اذا عرف حكم المسئلة عند ذلك المجتهد فاخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب
أن يجوز على الاصح واعتضه النووي بأنه اذا لم يكن متجبرا رعاياطن ما ليس بمذهب مذهبهم
أشار الى أن هذا انما يأتى فى مسائل صارت كالمعلومة علميا قطعيا كالفاصلة فى الصلاة ثم قال
أعنى المصنف المسئلة الثانية من مسائل الامام فخر الدين رضى الله عنه ان الميت هل يقلد
وهذا يبنى على انه هل له قول وموته كنومه وغفلته أو لا قول له صدر الامام المسئلة بأنه لا قول
له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فنسبنا اليه انه لا يجوز تقليد الميت اذ كيف يجيز تقليد من
لا قول له غير اننا نعلم مع هذا انه لا قول للميت فنقول الخ ثم دفع التناقض المتوهم
بين قول الامام انه لا يجتهد فى زماننا مع قوله لم انعقد الاجماع فى زماننا على جواز تقليد المولى
مع ان الاجماع لا يكون الا من المجتهدين بوجودهم منها ان المراد اجماع السابقين على جواز
عمل أهل زماننا بأقوال الماضين لما هو زمانهم عن مجتهد ومنها التزام انعقاد الاجماع من
المجتهدين فى المذاهب الناطقين فى الشريعة وان لم يبقوا الى درجة الاجتهاد عند خاتمة الزمان
عن المجتهدين قال وليست هذه مسئلة اعتبار العوام فى الاجماع التى حورناها فى جمع الجوامع
وشرح المختصر تحرير بالغا وادعينا الوفاق على أن العامى لا قول له وأنكرنا على من زعم
خلاف ذلك فان هذه غير ذلك وكيف لا ينعقد اجماع هؤلاء والقول بأن الاجماع حجة يستد
امان السمع وهو نحو ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتى على ضلالة وهؤلاء أئمتهم
فلا يجتمعون على ضلالة وامان العقل وهو ان الجهم الفقير لا يصمدرون الاعن قاطع وهؤلاء
جم كبير واذا كان اجماعهم ينعقد وان لم يكونوا مجتهدين اذ لم يكن فى العصر مجتهد قىل لمن
تخيل ان اتقاء الاجتهاد يقتضى اتقاء الاجماع ايس ما تخيلت بصحيح لاننا انما نشترط الاجتهاد
عند وجود المجتهدين وضرورية عدمهم بما لهم من منفعه ساحت أنوالهم أما اذ لم يوجدوا
فقدالت الضرورية الى انعقاد اجماعهم واعتبار أقوالهم ثم اه ثم قال فان قلت لقد أوضحت
دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ نقلت فى جمع الجوامع عنه منع
تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل أن يقول الى آخر كلامه وحاصله بجوز تقليد الاجماع
عليه امان السابقين او من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل مجته تركيب
طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال المولى وسكانه يقول انا وان لم أجوز تقليد
الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة اذا أخبرنى ان الميت قال كذا
وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان ظنى هو الواجب على لاعتماد هذا
القول وليس هذا من تقليد الميت فى شئ فافهمه وانما هو عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن

به يعود النزاع بينه وبين القوم انظروا فيهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد وهو يقول
 لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم الله فيميتهم ثم ان هذا لا ينبغي أن يقال
 انه قول للامام وانما هو بحث بحجة الامام وليس في كلامه ما يدل على انه يعتقدده ولعله اراد به
 تخريج مذهب في الجملة فان هذا حاصل قول المرء ولقائل أن يقول اه ثم قال فقد بان صحة
 ما نقلناه عن الامام وليس في المحصول ولا غير ما يوضح مباله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك
 فقد ساء فهم ما بل قد قد علمنا انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا بل هو بحث
 جواز لقائل ما أن يقوله اه فالخاصل ان الامام لم يعقد المسئلة لتقليد الموتى بل لفتيا غير المجتهد
 بقول الميت وخرج ذلك على أنه هل للميت قول ولما كان محتملا انه لا قول له ذهب الى أنه لا يجوز
 الاخذ بقوله عن الميت ولا ينافي ذلك قوله عقب ذلك مانصه ولقائل أن يقول اذا كان الراوى
 عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم ان
 كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامي من
 هذين الظنين ظن ان حكم الله تعالى ما روى له هذا الراوى الحى عن ذلك المجتهد الميت والعمل
 بالظن واجب فوجب أن يجب على العامي العمل بذلك وأيضا فقد انعقد الاجماع في زمانه هذا
 على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة اه
 وذلك لما سمعته عن المصنف من ان هذا اما اشارة الى تركيب طريق يحصل بها الغرض من
 العمل بأقوال الموتى بالشروط التي أشار اليها الامام وليس من التقليد في شئ واما اشارة الى
 تخريج مذهب يمكن أن يقوله قائل ما من غير أن يعتقدده الامام (فان قلت) الوجه الثاني لا يلزم
 مع نقل الاجماع المذكور اذا العمل بالاجماع واجب فكيف لا يعتقد الامام مقتضاه (قلت)
 لما كان في هذا الاجماع ما لا يخفى من الاشكال اذ لم يثبت تحقق اجماع المجتهدين الماضين على
 العمل بأقوال الموتى في زمانه وقد اعترف بخلاف زمانه عن مجتهد مدع كون الظاهر المتبادر من
 كلام الائمة ان الاجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وان فقدوا جواز لقائل أن يتسلك به وان لم
 يعتقدده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به وبؤيد ذلك تأييدا واخفا لا شبهة فيه لما قل ان
 المفهوم من تصديره المسئلة بالمنع والاحتجاج له ثم ذكر الجواز على وجه البحث ان المعقول
 عليه عنده من حيث العمل انما هو ما صدر به كما هو العادة في أمثال ذلك كما لا يخفى واذا اتضح
 لك ذلك اتضح لك مقتضى الزركشى واتجاهه وان المعاط له في ذلك غلط وان ما تمسك به لا يلاقيه
 ما شنع به عليه هذا المعاط مما هو سفساف ساقط وأما قوله وقال في موضع آخر يجوز للعامي أن
 يقلد في فروع الشريعة خلافا لامة متزلة فلا دلالة له على ما زعمه خلافا لما توهمه لجواز حله على
 الحى فان بنى استدلاله بذلك على فهمه ان الزركشى أراد فيما نسب به للامام التقليد ولو حى
 فهو غلط عليه كما أثبتنا سابقا اليه (قوله ولعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة ان كان
 المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والخالف لا يجوز لانها خرق للاجماع فقد اشتمل
 كلامه على ما ينافي دعواه اذ حرمه مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه اى الاجماع فليقلد اه
 (وأقول) له أن يقول المقصود ما ذكر ولا ينافي ذلك دعواه التي هي امتناع تقليد الميت وأنه لا قول
 له بعدموته لانه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده والشئ

ولعرفة المتفق عليه من
 المختلف فيه وعرض بحجة
 الاجماع بعدموت المجتهدين
 (وثانها) يجوز (ان فقد
 الحى) الحاجة بخلاف ما اذا
 لم يفتقد (ورابعها قال) الصنفى
 (الهندي) يجوز تقليده
 فيما نقل عنه (ان نقله مجتهد
 في مذهبه) لانه لمعرفة
 مداركه يبين ما يستقر
 عليه وما لم يستقر عليه فلا
 ينقل ان يقاومه الاما استقر
 عليه بخلاف غيره (و) يجوز
 استفتاء من عرف بالالهية
 للافتاء (او ظن) أهـ لاله
 (باشتهاره بالعلم والعدالة)
 هذا راجع الاول (واتصافه
 والناس مستفتون له) هذا
 راجع الى الثاني (ولو)
 كان من ذكر (قاضيا) فانه
 يجوز اقتناؤه كغيره

قد يؤثر مع غيره ما لا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبدة السلمانى اسبدينا
على في مسئلة يسع أمهات الاولاد رأيك مع الجماعة أحب اليك من رأيك وحده فلا منافاة بين
امتناع مخالفة الاجماع بهدموت المجتهدين وامتناع تقايد المجتهدين بهدموته ولو سلم فيجوز أن يكون
لمعرفة المتفق عليه فوائد أخر كما كذا الظن وطما أئذنا القاب المقرب عليهم من مصالح العبادة
وغيرها ما لا يحصى كما لا يخفى (قوله وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة الاستفاضة
هي الاشتهار وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية فهذا الاصح قول آخر صححه هنا خلاف
ما قدمه أولا بقوله ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية الخ فتأمل اه (وأقول) جوابه من
وجهين الاول ان قوله وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مر
اذ الذي مر ليس هذا بل انه يجوز استفتاء من عرف بالاهلية معرفة حاصله بواسطة الاشتهار
وفرق كبير بينهما ما لا يخفى على متأمل اذ الحكم بكون المعرفة كافية يقتضى عدم التوقف على
شيء آخر وراءها والا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاء وفاته لا يقتضى ذلك ولا ينافي
التوقف على شيء آخر وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور ألا ترى انه لا ينظم أن يقال معرفة
الاهلية بالاشتهار كافية في استفتائه ولا بد فيه من البحث أيضا لان كفاية المعرفة معناه انه
لا يحتاج معها إلى شيء آخر وهذا مناف لوجوب شيء آخر وينظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف
بالاهلية بالاشتهار ولا بد فيه أيضا من البحث لان مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور
أخرى فلا منافاة بين الحكم بجواز استفتائه وإيجاب البحث أيضا في ذلك نعم يرد على هذا شيء آخر
غير المناقاة التي هي حاصل اراد الشيخ وهو انه لا وجه لإيجاب الجمع بين المعرفة والظن بواسطة
الاشتهار والبحث المذكور اذ المدار على المعرفة والظن فإذا حصلت باحد الامرين فالوجه هو
الاكتفاء به بل لا معنى رأسا مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابله بالظن الى اشتراط
البحث اذ غاية تحصيل العلم وهو حاصل والوجه الثاني ان ما مر فيما اذا حصل له من الاشتهار علم
او ظن بالاهلية وما هنا فيما اذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد الا مجرد اشتهاره بالعلم من غير أن
يعلم او يظن منه ذلك وهذا عندى أحسن بل متعين ويؤيده تأييدوا ضحاكنا عبر الشارح المحقق
هنا بقوله وقيل يكفي استفاضة بينهم دون أن يقول وقيل تكفي معرفة الاهلية او ظنها
بالاستفاضة كما هو المطابق لما مر ويمكن أن يجعل على هذا قول الروضة قاله الاصحاب انه
يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتمد قوله
أنا أهل الفتوى لان الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلبيس وأما
التواتر فلا يفيد العلم اذ لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقدامه عليهم اخبار منه
بأهليته لان الصورة بين وثق بديته اه اى فيجعل مانق له عن الاصحاب وصححه على ما اذا حصل
له من الاستفاضة علم او ظن بالاهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله يجب أن يستفتى من عرف
علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والابحاث عن ذلك اه ولم يزد على ذلك ويوافق
ما قاله المصنف في الموضعين على ما بيناه قول ابن المقرئ في روضه مانصه يجب أن يستفتى من
عرف علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والاى وان لم يعرفها ببحث عن ذلك اه
فانظر قوله والابحاث عن ذلك حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وان اطاق

(وقيل لا يقتضى قاض في
المعاملات) للاستغناء
بقضائه فيها عن الاقتاء
وعن القاضى شريح أنا
أقضى ولا أفتى (لا المجهول)
علما او عدالة فلا يجوز
استفتائه لان الاصل
عدمهما (والاصح وجوب
البحث عن علمه) بان يسأل
الناس عنه وقيل يكفي
استفاضة بينهم (والاكتفاء
بظواهر العدالة) وقيل لا بد
من البحث عنها (والاكتفاء
بجبر الواحد) عن علمه
وعدالته بناء على البحث
عنهما وقيل لا بد من اثنين
(ولاعاى سؤاله) اى العالم
(عن مأخذه) فيما أفتاه به
(استرشادا) اى طاب الارشاد
نفسه بان يذعن للقبول
ببيان المأخذ لا تغنى

في الروضة كاهلها عن الاصحاب الاكتفاء بالاستفاضة فليتناقل (قوله ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا) فيه امران * الاول ان ظاهره الوجوب وعليه فاعل محله ما لم يشق عليه مشقة لا تحتمل عادة * والثاني انه يمكن ان يضبط الخلفي بالايصال عادة تفهيم مثله (قوله مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح الخ) أقول هذا مجتهد المذهب كما بينه الشارح وقضية التقييد به امتناع افتاء غيره مطلقا لكن صرح في المجموع بخلافه فانه قسم المقتنين الى المستقل وغيره ثم قسم المستقل الى المنتسب وغيره ثم قسم غير المستقل لثلاثة أقسام مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى وتقدم بيان ما والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونهله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أداته وتقرير أقيسته فهذه ابعثت له وفته واهيه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتقريره المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فذكر انه لا فرق بين ما جاز الخلق به والفتوى به وكذا ما يعلم اندارجته تحت ضابط مذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه بشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافور من الفقه قال أبو عمرو وينبغي أن يكفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه فيمكن لدربه من الوقوف على الباقي على قرب اه ثم قال هذه أقسام المقتنين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس فن تصدى للفتيا وليس بهذه الصفة نقديا بأمر عظيم ثم قال فان قيل من حفظ كتابا أو أكثر في المذهب وهو قاصر لم يتصف بصفة أحد من سبق ولم يجد العمى في بابه غيره هل له الرجوع الى قوله فالجواب ان كان في غير بابه مفت مجتهد السبيل اليه وجب التوصل اليه بحسب امكانه وان تعذر ذلك كره مسئلة للقاصر فان وجدها بعينها في كتاب موقوف بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العمى فيها مقادا صاحب المذهب قال أبو عمرو وهذا وجدته في ضمن كلام بعضهم والدليل يعضده وان لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسمها على مسطورة عنده وان اعتقده من قياس لا فارق لانه قد يتوهم ذلك في غير موضعه (فان قيل هل لمقاد أن يفتي بما هو مقاد فيه قلنا قطع أبو عبد الله الحلي وأبو محمد الجويني وأبو الحسن الروياني بتجريمه وقال القفال المروزي يجوز قال أبو عمرو وقول من منع معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيقه الى امامه الذي قلده فعله هذا من عددناه من المقتنين المقادين ليسوا مقتنين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عداوتهم وسبيلهم أن يقولوا مثلا مذهب الشافعي كذا ونحوه هذا ومن ترك منهم الاضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك وذكر صاحب الحاوي في العمى اذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه * أحدها أن يفتي به ويجوز لانه وصل الى علمه كوصول العالم والثاني يجوز ان كان دليلها كتابا أو سنة ولا يجوز ان كان غيره * والثالث لا يجوز مطلقا وهو الاصح والله أعلم اه (قوله اي والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لانها تقتضي انه لا فرق بين المجتهد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهد (قوله اطالع على مأخذ) هو وصف جار على غير من هو له قال شيخنا الشهاب فحقه أن يقول اطالع هو الخ اه (قلت) ويجب استخراج عبارة المصنف على قول الكوفيين انه انما يجب ابراز الضمير ان خيف اللبس دون

(ثم عليه) اي العالم (يا
اي المأخذ اسأله المذ
لارشاده) ان لم يكن خفيه
فان كان بحيث يقهر فقه
عنه فلا يبينه له صوتا لفتا
عن التعبد فيما لا يقب
وبعض تذره بخفاه المدرا
عليه (مسئلة يجوز للقادر
على التفريع والترجيح
وان لم يكن مجتهدا) اه
والحال انه غير متصف
بصفات المجتهد (الافتاء
بمذهب مجتهد اطالع عا
مأخذه

ما إذا أمن كاهنا فإن قرينة السياق ظاهرة في أن الطالع هو القادر المذكور وان الذي أضيف
اليه المذهب هو المجتهد (قوله اطالع على ما أخذه واعتقده) قال شيخنا الشهاب ظاهر العبارة
أنه لا يفتى إلا بما اطالع على ما أخذه واعتقده وقضيته أن مثل ابن سريج لا يفتى بحكم على
رأى مالك مثلا لعدم اعتقاده ولا يفتى على رأى الشافعي إلا بما اطالع على ما أخذه اهـ (أقول)
قد يشك على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح
كلامهم وماتل عن النقال أنه كان يقول نسألوني عن مذهبي أو مذهب الشافعي ولم ينقل
انكار أحد عليه فتواد على مذهب الشافعي فليستأمل (قوله اطالع على ما أخذه واعتقده) فيه
أمران * الأول أن الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء في واعتقده لمذهب لا لما أخذ
اهـ * والثاني أن قضيته توقف جواز الافتاء على هذين القيدين وفيه نظر (قوله بخلاف غيره)
قال شيخنا العلامة أي غير القادر المذكور فبدخل في غير مجتهد الفتوى وهو كما ترى المتجر القادر
على الترجيح دون التفريع وقدمت أنه يسمى مجتهد الفتوى فقيه مع هذا تناقض لا يخفى اهـ
(وأقول) الجزم بالتناقض ونفي الخفاء عنه مما يتوجب منه أما أولا فلا نغاية ما هنا مع ما مر
أن ما هنا من قبيل المطلق أو العام وما مر من قبيل المقيد أو الخاص ولم يذهب عاقل إلى التناقض
بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص بل قيدوا المطلق بالمقيد وخصوا العام بالخاص
فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقريته ما مر وما نأينا فغاية ما هنا على تقدير أنه أراد
بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى المحكم بعدم جواز افتائه وغاية ما مر إطلاق هذا الاسم الاصطلاحي
أعني لفظ مجتهد الفتوى عليه ومجرد ذلك لا يوجب التناقض لأن تسمية به هذا الاسم لا تستلزم
المحكم بجواز افتائه لجواز أن تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح أو باعتبار مذهب غير المصنف
أو غير الأصوليين كالفتهاء وبعضهم ومثل ذلك غير عزيز أو باعتبار أن اجتماعه يناسب الفتوى
لنقله بتعيين الرأى المحتاج إليه فيها أو أنه فتوى بالرجحان أو نحو ذلك والتسمية مما يكتفي فيها
أدنى مناسبة كما تقر في محله فليستأمل (قوله ورابعها الخ) قال النكحل هذا القول أعظم من
ترجمة المسئلة إلى آخر ما قال (وأقول) قد يمنع ذلك ويوجه صنيع المصنف بأن قوله للقادر قبله
مفهوم وهو المنع لغيره فكانه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة
فلا إشكال في حكمية هذا الرابع فكانه قال مسئلة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر
أيضا وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى
انتظام هذا المقرر يرثه رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن قوله ورابعها الخ مقابل مفهوم قوله يجوز
للقادر الخ ثم أورد ما يدفعه المتأمل بما قرره فليستأمل (قوله ويجوز خاتو الزمان عن مجتهد) أقول
المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفي الهندي بأجاء هذا الخلاف في غيره
أيضا حيث عبر بقوله المختار عند الأصغر من أنه يجوز خاتو عصر من الأعصار عن الذي
يمكن تفويض الفتوى إليه سواء كان مجتهدا أم مطلقا وكان مجتهدا في مذهب المجتهد ومنع منه
الأقلون كالحناابلة الخ اهـ (قوله أي أن لا يفتى فيه مجتهد) إشارة إلى أن المراد الأعم من
أن لا يوجد فيه أصلا أو يوجد ثم يفقد لا الأول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلق (قوله ولا ين
دقيق العبد ما لم يدع الزمان بتزلزل القواعد) قال الكوراني وهذا ليس بشيء إذا الكلام

واعتقده) وهذا كما صرح
به الآمدي مجتهد المذهب
لأنطبق تعريفه السابق
عليه ويجوز له الافتاء
بمذهب إمامه مطابقا لوقوع
ذلك في الأعصار متكررا
شأنه من غير انكار بخلاف
غيره فقد أنكر عليه وقيل
لا يجوز له لانتفاء وصف
الاجتهاد عنه وإنما يجوز
الافتاء للمجتهد ولا يسلم
وقوعه من غير في الأعصار
المتقدمة (وثالثها) يجوز له
(عند عدم المجتهد) للعاجة
إليه بخلاف ما إذا وجد
المجتهد (ورابعها) يجوز
للمقلد الافتاء (وان لم يكن
قادرا) على التفريع والترجيح
(لأنه فاعل) لما يفتى به عن
إمامه وان لم يصرح بقوله
عنه وهذا الواقع في الأعصار
المتأخرة (ويجوز خاتو الزمان
عن مجتهد) أي أن لا يفتى فيه
مجتهد (خلاف الحناابلة) في
منعهم الخاتو عنه (مطلقا)
(ولا ين دقيق العبد) في منعه
الخاتو عنه

(حاشية) يداع الزمان بتزلزل
 القواعد) فان تداعى بأن
 أنت أشرط الساعة
 الكبرى كطلوع الشمس
 من مغربها أو غير ذلك جاز
 الخلو عنه (والختار) بعينه
 جوازها (لم يثبت وقوعه)
 وقبل يقع دليل عدم الوقوع
 حديث الصحيحين بطريق
 لا زال طائفة من أمسي
 ظاهرين على الحق حتى يأتي
 أمر الله أي الساعة كما صرح
 بها في بعض الطرق قال
 البخاري وهم أهل العلم أي
 لا بداء الحديث في بعض
 الطرق بقوله من يرد الله به
 خبرا يققه في الدين ويدل
 للوقوع حديث الصحيحين
 أيضا أن الله تعالى لا يقبض
 العلم انتزاعا ينتزعه من العباد
 ولكن يقبض العلم بقبض
 العلماء حتى إذا لم يبق عالم
 اتخذ الناس رؤساء جهالة
 فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا
 وأضلوا وهذا القضا البخاري
 وفي مسلم حديث أن بين يد
 الساعة أياما يرفع فيها آل
 ويترك فيها الجهل والمرد
 حديث البخاري أن
 أشرط الساعة أن يرد
 العلم ويثبت الجهل والمرد
 برفع العلم قبض أهله ولما دار
 هذه الأحاديث للأول
 المصنف لم يثبت وقوعه
 لا يقع ويمكن ود الأول
 بأن يرد بالساعة ما قرب

في حال رواج الشريعة والأحكام (وأقول) لو ادعى أن وقوع الخلق عن المجيء يجب أن
 لا يخالفه أحد لأن مثل إمام الحرمين والغزالي لم يبعدا من أصحاب الوجوه فضلا عن رتبة
 الاجتهاد ومن بعدهما لا يلحق غيرهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فظاهر
 كلامه محض لا حاصل له اه كلام السكوراني (وأقول) اما قوله وهذا ليس بشئ الخ فهو متحمل
 في غير محله لأن كون الكلام فيما ذكر لا يمنع من التنبيه على ما قد يغفل عنه ولا يقال في مثل ذلك
 التنبيه أنه ليس بشئ لا سيما وقد أطلق غيره كالحنا بلة كما صرح به المصنف وأما ما ذكره من أن من
 بعد إمام الحرمين والغزالي لا يلحق غيرهما فهو مما لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن
 علمنا حاله كابن دقيق العيد والشيخ الإمام ونحوهما وهو من الأدلة القطعية عندي على أن
 المذكورين ونحوهم لم ينفوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالأولى السبوطي وأضرابه
 ممن ادعوا هذه المرتبة وأين مرتبة السبوطي من مرتبة الإمام والغزالي في القصة والآلة
 وقوة الذهن والتصرف ونحو ذلك مما لا بد منه في حصول الاجتهاد تالله بالنسبة بينه وبينهم
 في شئ من ذلك بوجه نعم محتمل أن يكون في زمنه ما بعدهم ما من بلغ هذه المرتبة وإن لم نطلع
 على حاله وأما ما ذكره من أنهم ما لم يبعدا من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع فان
 منيع شيخنا مذهب الشافعي الرافعي والنووي مصرح بعدهم ما منهم حيث يعبران
 بالأصح أو الصحيح في مقابلة احتمالهما وما ومقابل الأصح أو الصحيح لا يكون إلا لأصحاب الوجوه
 ومن نص على أنهم من أصحاب الوجوه المولى التفتازاني في حواشي العنبر (قوله يداع
 الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل أن المراد بالقواعد أركان النظام أمر الزمان وبقاءه على
 الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها في محل غروبها كذلك
 وبترزاهما عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها وأن يراد بالقواعد قواعد الدين
 وأحكام الشريعة وبترزاهما تعطلها والاعراض عنها وإن المراد يداعى الزمان دعاء بعضه بعضا
 إلى الذهاب والزوال كناية عن إشرافه على الزوال والتغير عما كان فليتأمل (قوله ولما عارضه
 هذه الأحاديث للأول الخ) قال شيخنا العلامة المناسبات لقول المصنف لم يثبت وقوعه
 أن يقول الشارح لمعارضته الأول لهذه الأحاديث والمناسبات لقول الشارح دون لا يقع أي
 الذي هو مراد المصنف أن يقول المصنف والختار لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتأمل
 الصادق اه (وأقول) أما أن المناسبات لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكر فوجهه أن
 عدم الثبوت انما يقرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لأن دليل عدم الوقوع
 لما دل على عدم الوقوع لم يكن الوقوع ثابتا بخلاف دليل الوقوع فإنه لما دل على الوقوع
 كان الوقوع باعتبار ثباته وأما أن المناسبات لقول الشارح دون لا يقع إلى آخر ما ذكر فوجهه
 أن عدم الوقوع هو مدعى المصنف لكن منعه من التصريح بمعارضته دليل الوقوع ومعلوم
 أن معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذي هو المدعى غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير
 ثابت ثم أقول فوجه ما ذكره الشارح أنه أراد بقوله ولما عارضه الخ تعاملي قوله حال المصنف الخ
 باعتبار قوله دون لا يقع دون ما قبله يعني انما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه
 الحديث الأول لأجل أن هذه الأحاديث الدالة على الوقوع معارضة له ومعلوم أن المناسبات ترك

التعبير المذكور وهو عارضة هذا الاحاديث الاول دون العكس وانما لم يقل المصنف والخيار
لم يثبت عدم وقوعه لان هذا التعبير لا شعارة بالميل الى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذي هو
عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فانه المناسب لمختاره المذكور لا شعارة بعينه الى عدم وقوعه
والحاصل ان العدول عن لا يقع الى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين أحدهما العدول عنه
والثاني العدول اليه فنقول الشارح لمعارضته الخ تعليل له باعتبار تعلقه بالأمر الاول وترك
تعليله باعتبار تعلقه بالأمر الثاني اتسكالا على وضوحه فتأمل فانه في ذروة سنام الغموض والدقة
ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط اشكال الشيخ المبني على ظنه ان المراد بالعكس أعني تعليل
العدول باعتبار الأمر الثاني هذا كله بناء على ان مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه
ويحتاج لإثبات اما ان كان مراده منه التردد في الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول
الشارح ولمعارضه هذه الاحاديث الاول كما هو ظاهر ولا على قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه
اي ولا عدمه فتركها كنفاء كسرا يـ ل تقيكم الحر اذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون
المناسب له ولمعارضه الاول لهذه الاحاديث فاعلم انك بالتأمل الصادق (قوله واذا عمل العاقل
بقول مجتهدي فليس له الرجوع عنه) فيه أمور * أحدها انه ينبغي ان المقادير العاقل كالعالم في
ذلك بجامع وجوب التقليد والعمل تخصيص العاقل بالذكرا لانه أنسب بهذا الحكم المبني على عدم
التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتي أخذنا ما تقدم في غير المتزام ان عدم الالتزام
أنسب بالعاقل من العالم او يقال المراد بالعاقل هنا من عدا المجتهدين المطلق الذي يمنع عليه التقليد
وثانها ان ظاهره انه انما يمنع الرجوع اذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلة بقوله بعده وقبل
يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك انه لو شرع في العمل ثم أبطله جاز له الرجوع عنه كما ان قضية
الاكتفاء بالشروع على القول الآتي انه لو أبطله لم يجزه الرجوع لحصول الشروع وعلى القول
الاول لو شرع على قول مجتهدي ثم أراد اتمامه على قول آخر فان حصل تركيب متنع كما هو ظاهر
ويظهر انه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة بمسبب لا فيم اتقيد الشافعي في وجوب البسلة
ثم صلى الباقي تارك فيه البسلة تقليد غيره لان غير الشافعي يصح هذا المجموع ثم رأيت ما يأتي
عن شيخنا الشهاب في قوله والحوار فيما عمل به الخ مما هو نظير ذلك فليست أمرا ولا فهل يمنع لانه
خرج عن الاول بنية الاتمام على الثاني أولا لانه لم يخالف الاول في المعنى فيه نظرا * ثانيا ينبغي
تصوير المجتهدين الذي عمل بقوله بما اذا اعتقده مساويا أو أفضل بناء على مختار المصنف انه يمنع
تقليد من اعتقده مفضولا كما تقدم بل قد يقال على هذا ان يعين التصوير بالمساوي اذا الافضل
لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يجري الخلاف حينئذ ويجوز أن لا يصور بشئ المشمل
المفضول أيضا على غير مختار المصنف فيكون المراد اذا عمل العاقل بقول مجتهدي يسوغ له العمل
بقوله على ما تقرر من التفصيل والخلاف * رابعها قال الكمال قد يقال اذ لم يكن له الرجوع
عنه فما فائدة ايجاب إعادة السؤال ثانيا عليه من أفتاه كما تقدم آتفا وجوابه ان منع رجوعه
فيما اذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاهه وايجاب السؤال اذ لم يتحقق بقاء عليه بان احق
رجوعه عنه اهـ (وأقول) على هذا الجواب حيث وجبت إعادة السؤال بان لم يتحقق بقاء
عليه ينبغي أن يقال اذا أعاد السؤال فان أجابه بما أجابه به أولا فذا لوان تغير اجتهاده لم يجب

(واذا عمل العاقل بقول
مجتهدي) في حادثة (فليس له
الرجوع عنه) الى غيره
في مثلها لانه قد التزم ذلك
القول بالعمل به بخلاف
ما اذا لم يعمل به (وقبل يلزمه
العمل) به (بمجرد الافتاء)
فليس له الرجوع الى غيره
فيه (وقبل) يلزمه العمل
به (بالشروع في العمل) به
بخلاف ما اذا لم يشروع

(وقيل) يلزمه العمل به (ان
 التزمه) بخلاف ما اذا لم يلزمه
 (وقال السمعاني) يلزمه
 العمل به (ان وقع في نفسه
 صحته) والافلا (وقال ابن
 الصلاح) يلزمه العمل به
 (ان لم يوجد مقتضى آخر فان
 وجد تخير بينهما والاصح
 جوازه) اي جواز الرجوع
 الى غيره (في حكم آخر) وقيل
 لا يجوز لانه بسؤال المجتهد
 والعمل بقوله التزم مذهبه
 (والاصح) انه يجب (على
 العملي وغيره) من لم يبلغ
 مرتبة الاجتهاد (التزام
 مذهب معين) من مذاهب
 المجتهدين (بهتداه أريج)
 من غيره (او مساويا) له وان
 كان في نفس الامر مرجوحا
 على المختار والمقدم (ثم)
 في المساوي (ينبغي السعي
 في اعتقاده أريج) ليتجبه
 اختياره على غيره (ثم في
 خروجه عنه أقوال) أهلها
 لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب
 التزامه فانها يجوز والتزام
 ما لا يلزم غير ملزم (فانها
 لا يجوز في بعض المسائل)
 ويجوز في بعض فوسط بين
 القولين والجواز في غير
 ما عمل به أخذ مما تقدم
 في عمل غير المتزم فانه اذا لم يجد
 له الرجوع قال ابن الحاجب
 كالا صدق اتفاقا فالمتزم

عليه العمل بقوله الثاني لانه لم يلزمه بالعمل به أخذ من تعليل الشارح بقوله لانه قد التزم ذلك
 القول بالعمل به بل يتخير بينه وبين الأخذ بقول غيره الا ان اعتقد أحدهما أريج وأوجبنا
 اتباع الأريج فليتنامل (قوله وقيل يلزمه العمل به) اي فيها وفي مثلها ان التزمه فيه أمران
 * الأول انه ما المراد بالتزامه فعل المراد به العزم على العمل به وينبغي أن يكون الشروع في العمل
 به كالالتزام او هو عنه واما الفراغ من العمل فكالالتزام بلا شبهة بدليل انهم نقلوا الاجماع
 على منع الرجوع بعد العمل وان الخلاف فيما قبل العمل * وثانيها انه قد يقال الكلام في غير
 المتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك والجواز في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير المتزم اه فانه
 ظاهر في تصوير ما هنا بغير المتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين المتزم وغيره ويجب أن هذا مبني
 على ان الهاء في التزم للمذهب وهو ممنوع بل هي للعمل وبؤيده ان الشارح لم يقدر بعد لفظ
 العمل في هذا القول لفظه به حتى ترجع الهاء من المذهب ثم ترجع له أيضا الهاء في التزمه
 كما قدرها فيما قبله وما بعده وبأن الهاء للمذهب يمكن المراد التزامه في هذه الحادثة فقط
 لا التزام بجملة فليتنامل (قوله وقال السمعاني يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته والافلا)
 فيه أمران * أحدهما انه لا يلزم من وقوع صحته في نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع
 في نفسه صحته فهمامة غير ان كذا قال شيخنا الشهاب * وثانيهما ان ظاهره انه اذا لم يقع في نفسه
 صحته لا يلزمه العمل به وان شرع في العمل لكنه يجوز وعدم وقوع صحته في نفسه صادق
 بما اذا تردد باستواء وجهي الاذن عدم صحته وقد يمنع الجواز في كل منهما ما ان اعتقد صحة غيره
 اورجحانه حيث منعتنا تقليد المفضل (قوله وقال ابن الصلاح الخ) فيه بحث لان ما نقله عن
 ابن الصلاح من انه اذا وجد مقتضى آخر تخير بينهما ليس مطابقا لما ذكره ابن الصلاح فانه كما
 في شرح المذهب عنه لم يقل بالتخير الا اذا لم يستبين ان الذي أفتاه أقولا هو العلم الاورع فان
 استبان له ذلك تعين الاول ويجب أن المصنف ترك ذلك لعلمه بما سبق ولا يخفى ما فيه (قوله
 ثم ينبغي) يحتمل انها للترتيب المذكور وان السعي المذكور سابق على التقليد وانها للترتيب
 الحقيقي وانه بعده وعلى هذا المعنى قول الشارح ليتجبه اختياره ليصير متجها ثم رأيت شيخنا
 الشهاب ذكر ما حاصله ذلك (قوله وان لم يجب التزامه) قال شيخ الاسلام اي عند القائل به اه
 (واقول) اهل الاوجه أن يقال اي بعينه معني ان التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم
 غيره ومع ذلك اذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليتنامل (قوله والجواز اي على
 الثاني والثالث في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير المتزم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا
 الشهاب لا يقال قضية هذا ان مقلد الشافعي مثلا اذا تزوج بولي لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد
 غيره في التزوج بغير ولي او طهر ثوبه من روث الماء كولا لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهره
 منه مقلدا غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول العقد بولي والتطهير من روث الماء كولا
 كل منهما ما صحيح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعي أيضا فلا ينبغي أن يكون ذلك
 ونحوه مانعا من التقليد ويخص المنع بما اذا كان المعمول صحيحا على رأي امام المقلد فاسدا
 على رأي غيره اه (قلت) ويحتمل التزام القضية المذكورة اذا أتى بما ذكر من التزوج بولي
 وطهيرا الثوب مما ذكر ونحو ذلك تقليد الشافعي على اعتقاده مما لا يلزمه فليتنامل * وثانيهما

وقد حكاه الجواز في غير
 ما قلناه وقيل لا يجب عليه
 التزام مذهب معين فله
 أن يأخذ فيما يقع له بهذا
 المذهب تارة وبغيره أخرى
 وهكذا (و) الأصح (أنه
 يتنوع تتبع الرخص) في
 المذاهب بأن يأخذ من كل
 منها ما هو الأهلون فيما يقع
 من المسائل (وخالف أبو
 اسحق المروزي) فجوز ذلك
 وأظهر أن هذا النقل عنه
 فهو لما في الروضة وأصلها
 عن حكاية الخطاطي وغيره
 عن أبي اسحق وغيره أنه ينسق
 بذلك وعن ابن أبي هريرة أنه
 لا ينسقبه والثاني وقد تنقحه
 على الأول أن أراد به عدم
 النسق الجواز فهو مبنى على
 أنه لا يجب التزام مذهب
 معين وامتناع التبعيض شامل
 للملتزم وغيره ويؤخذ منه
 تقييد الجواز السابق فيها
 بما إذا لم يؤد إلى تتبع الرخص
 (مسئلة * اختلاف في التقليد
 في أصول الدين) أي مسائل
 الاعتقاد كحدوث العالم
 ووجود الباري وما يجب له
 ويتنوع عليه من الصفات
 وغير ذلك مما سياتي فقال
 كثير من ورعيه الإمام
 الرازي والآمدني لا يجوز
 بل يجب النظر لأن المطلوب
 فيه اليقين قال تعالى لنبيه
 صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه
 لا إله إلا الله وقد علم ذلك

أن قول الشارح أخذ ما تقدم في غير الملتزم فيه تصريح بأن ما تقدم من قوله وإذا عمل
 العامي الخ مقروض فيما إذا لم يجد التزام مذهب معين فيكون مفعولاً على خلاف الأصح
 عند المتن ويمكن أن يجعل مفعولاً على الأصح عنده بأن يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلاً بقول
 غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها بقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم
 في بعض المسائل ويلزم عليه أن ملتزم مذهب معينه يتنوع عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها
 غيره كما يتنوع عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها به وذلك كما سبقه فلينأمل (قوله وقد تنقحه
 على الأول) قال شيخنا الشهاب أنظر ما فائدة هذه الجملة اهـ (قلت) قد تكون فائدتها الإشارة
 إلى ترجيح قول الأول لأن الشيخ أجعل غالباً فقوله أقرب إلى الحق أو قول الثاني لأن التليد
 لا يخالف شيخه غالباً إلا أو جب قوى * (مسئلة * اختلاف في التقليد في أصول الدين) *
 (قوله اختلاف الخ) قال شيخ الإسلام لم يرجح من الخلاف في التقليد ما يمكن قضية كلامه
 فيما مر في مسئلة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد
 فيه اهـ وأشار بما مر في قوله ويلزم أي التقليد غير المجتهد ومنع الاستاذ التقليد في القواطع
 فإن الحكاية عن الاستاذ يقتضي لزوم التقليد على الأول حتى في القواطع كما صول الدين
 لكن هذا في غاية البعد والظاهر أن هذا غير مراده وكيف لا مع اختلاف في الاكتفاء
 بالتقليد في صحة الأيمان فالتنظر للقادر أن لم يكن واجباً فلا أقل من جوازه بل قد يمنع دلالة
 ما مر على ما ذكره إذ ما مر في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد الامتناع العمل بالتقليد
 ولا اجتهد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر (قوله بل يجب النظر) أي لوجوب
 المعرفة المتوقفة عليه ويرد عليه أنا لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً لأن وجوبها كذلك
 انما يكون بإيجاب الله تعالى وهو غير ممكن إذا إيجابها ما لا يعرف به تعالى أو غير ما كان الأول
 لزوم تحصيل الحاصل وإن كان الثاني لزوم تكليف الغافل لأن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم
 تكليفه إياه وأجيب باختصار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لأن شرط التكليف تصوره
 لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له أنك مكلف لامن لا يعلم أنه مكلف (قوله
 قال تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله) إشارة إلى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى قل انظروا
 ماذا في السموات والأرض وقوله تعالى فانظروا إلى أثر رحمة الله وكيف يحيي الأرض
 بعد موتها والامر للوجوب ولما نزل أن في خالق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار
 لايات لأولي الألباب قال عليه السلام ويل لمن لا كهأ أي مضغها بين يديه أي جاني فسه
 ولم يتفكر فيها أوعد بترك التفكير فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظاهراً لا احتمال
 الأمر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الأحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث
 قال وجوابه أن الظن كاف في الوجوب الشرعي على أن الإجماع عليه متواتر إذ بلغ ناقاؤه في
 الكثرة سداً يتنوع تواترهم على الكذب فيفيد القطع اهـ واستدلوا أيضاً بأن معرفة الله تعالى
 واجبة إجماعاً ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وفيه أشكالات مبسطة مع
 الجواب عنها في محلها (قوله وقد علم الخ) من تمة الدليل بل وتوطئة لما بعد بل يفيد قوله تعالى
 واتبعوه انهم مأمرون بالله تعالى الذي صدر منه ورفع لما قبله بتوهم من كون الأمر مضمراً وفاعل

وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الواحدانية عليها وقال الغنبري وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر
 اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمة الشهادتين
 عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لانه مظنة الوقوع في الشبه والاضلال لاختلاف الازهار
 والانتظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد ودفع الاولون دليل الثاني باننا لانسلم ان
 الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر بالنظر على طريق العامة كما أجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤالهم عرفت ربك فقال البعرة
 تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير وما يدع عن أحد من
 الاعراب أو غيرهم للايمان فيما يأتي بكلمته الا بعد أن ينظر فيه يهدي لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها
 ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له فيكفي قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
 الوقوع في الشبه والاضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهى الشافعي وغيره من السلف رضي الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم
 الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وعلى كل من الأقوال الثلاثة ٢٨١ تصح عقائد المقادير وان كان آثما ترك النظر

على الاول (وعن الاشعري)
 انه (لا يصح ايمان المقلد)
 وشنع أقوام عليه بانه يلزمه
 تكفير العوام وهم غالب
 المؤمنين (وقال) الاستاذ
 أبو القاسم (القشيري)
 في دفع التشنيع هذا
 (مكذب عليه) قال
 المصنف (والتحقيق) في
 المسئلة المدافع للتشنيع انه
 (ان كان) التقليد (أخذا
 لقول الغير بغیر حجة مع
 احتمال شك أو وهم) بان
 لا يجزم به (فلا يكتفي) ايمان
 المقلد قطعا لانه لا ايمان مع
 احتمال أدنى تردد فيه (وان
 كان) التقليد أخذا
 لغير بغیر حجة لكن (جزما)

ظاهره من طلب العلم منه فالامتثال بقوله المراد منه (قوله ويقاس غير الايمان عليه) اراد
 بالايمان التصديق بضمون كلمة الشهادة والاقبال ايمان شرعا بطلق على التصديق بكل ما علم محي
 الرسول به صلى الله عليه وسلم (قوله وقيل النظر فيه حرام) قال شيخ الاسلام محل الخلاف
 في وجوب النظر في أصول الدين وعدمه النظر في غير معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب
 اجماعا كما ذكره السعد التفتازاني كغيره انتهى وفيه أمران الاول انه ينبغي ان مرجع الهاء
 في قوله كما ذكره قوله أما النظر فيها فواجب اجماعا لما قبله ايضا لان السعد لم يذكر هذا الخلاف
 وان محله ما ذكرناه ابتداء بقوله البحث الرابع لا خلاف بين أهل الاسلام في وجوب النظر في
 معرفة الله تعالى أي لاجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك والثاني ان الظاهر ان ما نقله السعد
 من الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره الا ترى الى تمثيل الشارح
 لمحل الخلاف بقوله ووجود الباري وما يجب له وينتفع عليه من الصفات فان ذلك يتعلق بمعرفة
 الله تعالى والى استدلاله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان ذلك يتعلق بمعرفة
 يتعلق بمعرفة الله تعالى فهذا صريح في جريان الخلاف مطلقا والى ما حكاه من استدلال الغنبري
 على الجواز فانه يتعلق بمعرفة الله تعالى وهو يقتضي جريان الخلاف مطلقا على ان السعد في أثناء
 استدلاله على الوجوب قال ما نصه على أنه لو ثبت جواز الاتقاء بالتقليد في حق البعض فهو
 لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة انتهى وفيه اشعار بانه غير قاطع بعموم حكم
 الاجماع الذي حكاه فليتأمل (قوله ودفع الاولون دليل الثاني الخ) قال شيخ الاسلام يدفع دليل
 الثالث أيضا باننا لانسلم ان النظر في ذلك مظنة الوقوع في الشبه والاضلال اذ ليس المعتبر بالنظر

٣٤ ح وهذا هو المعتمد (فيكتفي) ايمان المقلد عند الاشعري وغيره (خلافا لابي هاشم) في قوله لا يكتفي بل لا بد لصحة
 الايمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم في الايمان وغيره قال المصنف (فلا يجزم) أي المكلف (عقده بان العالم) وهو ما سوى
 الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانهم ليست غير كما انها ليست عينه (محدث) أي موجود عن العدم لانه متغير أي يعرض
 له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لانه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد)
 اذ لو جاز كونه اثنين لجاز ان يريد أحدهما شيئا والاخر ضده الذي لا ضده غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم
 وقوعهما الامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيعين وقوع أحدهما فيكون مريده هو الا له دون الاخر لجزء
 فلا يكون الا له الواحد واطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء (والواحد
 الشيء الذي لا ينقسم) بوجهه (ولا يشبهه) بفتح الباء المشددة أي به ولا غيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجهه والله تعالى
 قديم) أي (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء اذ لو كان حادثا لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (مخالفة لاسائر الحقائق
 قال المحققون ليست معلومة الآن) أي في الدنيا للناس وقال كثير منهم معلومة لهم الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدة الله

وهو متوقف على العلم بحقيقته واجيب بنوع التوقف على العلم بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما
 اجاب به موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ (واختلافوا)
 أي المحققون (هل يمكن علمها في الآخرة) فقال بعضهم نعم - لوصول الرؤية فيها كما سبق وبعضهم لا والرؤية لا تنفذ الحقيقة (ليس
 مجسم ولا جوهر ولا عرض) لأنه تعالى منزعه عن الحدود وهذه حادثة لأنها أقسام العالم أذهوا ما قائم بنفسه أو بغيره والثاني
 العرض والاول ويسمى بالعين وهو محل الثاني الموم له اما كسب وهو الجسم أو غير كسب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد (لم يزل
 وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام اذا القطر مكان مخصوص كالبلد والاول زمان
 مخصوص كزمان الزرع والاداعي الى العطف الخطابة في التنزيه أي هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزعه عنهم
 (ثم أحدث هذا العالم) المشاهد من السموات والارض بما فيها ما (من غير احتياج) اليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو فاعل بالاختيار
 لا بالذات (لم يحدث باسداء في ذاته حادث) فليس كغيره محلا للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شيء)
 وهو السميع البصير (التقدير) وهو ما يقع ٢٨٢ من العبد المقدر في الازل (خير وشير) كائن (منه) تعالى بخلقه وادائه (علمه)

على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو علم اليقين مظنة لذلك انتهى (قوله فان المعتبر
 النظر على طريق العامة الخ) يفيد ان المراد بالتقديم هنا ما عدا النظر بالمعنيين أعني ما كان على
 طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بان ينشأ انسان على شاطئ جبل ولم يتفكر
 في ملكوت السموات والارض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده ومصدق به مجرد اخباره من غير
 تفكير وتدبر (قوله وهو العلم بالعقائد الدينية) قال في شرح المقاصد أي المنسوبة الى دين محمد
 صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق
 أم لا ككلام المخالف (قوله عن الأدلة البينية) قال في شرح المقاصد واعتبر وافي أداتها
 اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات قال وخرج العلم بغير الشرعيات
 وبالشرعيات القرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقادات وكذا اعتقاد
 المتقدمين يسميه علماء دخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
 الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا
 بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية سكتها من النظر في الأدلة البينية أو كان ملصقا بتعلق بها
 بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم
 بالعقائد عن الأدلة (قوله وان كان اعتبار النظر على الاول) يفيد ان النظر على الاول ليس
 شرطا للصحة الايمان (قوله وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى
 اندفاع هذا التشنيع بما تقدم ان المعتبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب
 العوام بل التقايد بالمعنى المراد المتقدم في غاية القلة ولعل سكوت المشرح عن جواب هذا

شامل لكل معلوم أي ما من شأنه ان يعلم ممكنا كان أو
 متمنا (جزئيات وكليات
 وقدرته) شاملة (لكل
 مقدور) أي ما من شأنه ان
 يقدر عليه وهو الممكن
 بخلاف الممتنع (ما علم أنه
 يكون) أي يوجد (أرادته)
 أي أراد وجوده (ومالا)
 أي وما علم أنه لا يوجد (فلا)
 يريد وجوده فالارادة تابعة
 للعلم (بقائه) تعالى (غير
 مستفتح ولا متناه) أي لا أول
 له ولا آخر (لم يزل) سبحانه
 موجودا (بأنهائه) أي
 بعمانيها وهي ما دل على
 الذات باعتبار صفة كالعالم

والخالق (وصفات ذاته) وهي (مادل علمه بالفعل) لتوقفه عليها (من قدرة) وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقها به (وعلم) التشنيع
 وهي صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقها به (وحياة) وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهي صفة تخصص أحد
 طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيدان الانكشاف
 بهما على الانكشاف بالعلم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله تعالى أيضا ويسمي بالقرآن أيضا (وبقاء)
 وهو استقرار الوجود أمام صفات الانفعال كالخلق والرزق والاحياء والاموات فليست أزلية خلافا للعلمية بل هي حادثة أي متجددة
 لانها اضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا محذورة في اتصاف الباري سبحانه
 وتعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة الى صفات الافعال كما تقدم في جملة الاسماء من حيث
 رجوعها الى القدرة لا الفعل فالخالق مطلق من شأنه الخلق أي هو الذي بالصفة التي بها يخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في
 الكوز مر وأي هو بالصفة التي بها يحل الارواء عند مصادفة الباطن وفي السيف في الغمد فاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل
 القطع عند ملائمة الحبل فان أريد بالخالق من مصادفه المطلق فليس صدوره أزليا كذا في الغزالي وبين رجوع الاسماء كلها

الى الذات وصفاتهم في المقصد الاسنى (وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتا ظاهرا معني) منه (وتنزه عند سماع المشكل) منه كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك لتصنع على عيني يد الله فوق أيديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقاب واحد بصرفه كيف شاء ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواها مسلم (ثم اختلفنا أدق قول) المشكل (أم نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بنقصه لا يقدح) في اعتقادنا المراد منه مجلا والتفويض مذهب السلف وهو أسلم وأتم وأبيل مذهب الخلف وهو أعلم أي أخرج الى مزيد علم فيؤول في الآيات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدر والحديثان من باب القليل المذكور في علم البيان نحو أولئك تقدم رجلا وتؤخر أخرى يقال لا متردد في أمر شبيه بهن يفعل ذلك لا قدمه واجامه فالمراد من الحديث الأول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور وأن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير بصرفه كيف شاء كما يقاب الواحد من عباده اليسير بين أصبعين من أصابعه والمراد من الحديث الثاني انه تعالى يقبل التوبة في الليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها ٢٨٣ فلا يرتأى كما يبسط الواحد من عباده يده للعباءة أي للاخذ فلا

يرد معطيا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في صدورنا) بالفاظه الخبيثة (مقروءة بالسنتنا) بحروفه المفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع الى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للإشارة الى ذلك وتبينه بقوله لا المجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء

التشنيع لظهور العلم به مما قدمه الآن اقتضاه على قوله وقال الاسمه تاذ أبو القاسم القشيري في دفع التشنيع يدل على خلاف ذلك (قوله بغير حجة) قال شيخنا العلامة هذه عبارة ابن الحاجب في تعريف التقاليد والمناسبات ما قاله المصنف في تعريفه المتقدم ان يقول بغير معرفة دليله انتهى (وأقول) يمكن حل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم يحذف المضاف أي بغير معرفة حجة أي دليل وتكون الحكمة في ارتكاب هذه العبارة الإشارة الى امكان حملها على ما قاله ثم رأيت شيخ الاسلام في الكلام على ما تقدم من تعريف التقاليد أجاب بذلك وان لم يتعرض للحكمة المذكورة ثم رأيت المصنف في منع الموانع أجاب بأنه انما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكى عن الشيخ في صحته هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك اما ان لا يسمى مقلدا فيخرج بقولنا المقلد أو يسمى فيخرج بقولنا من غير حجة لانه حجة في نفسه ونحن قد قدمنا اختيار انه يسمى أو احتمال انه يسمى وعند ذلك فيجوز ان اذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ايمان ذلك أصبح الايمان وأقواه وأكده قال فان قلت لكن يبقى عليكم ان اتباع العاصي الجهم - لا يكون تقليدا لان الذين عرفوا التقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا قلنا بغير حجة يخرج اتباع العاصي الجهم فانه بحجة قلت ذلك ان قول أولئك ظننا منهم - ان الجهم بحجة على العاصي لان قوله يورث ظن أن هذا حكم الله في حقى واما أنا فاقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وان وجب تقليده فانما يلامع احتمال أنه مخطئ انتهى وفيه نظر فان احتمال الخطأ لا ينافي الجحمة بل يكفي

كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في اللسنة وانما المراد به مقابل المجازى يصح ان يطلق على القرآن حقيقة انه مكتوب محفوظ مقروء واتصافه بهذه الثلاثة وبانه غير مخلوق أي موجودا زلا وبأبدا انصاف له باعتبار وجودات الوجود الاربعة فان لكل موجود وجودا في الخارج ووجودا في الذهن ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فهي تدل على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على ما في الخارج (يشيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (وبعاقبة) هم (الا أن يغفر غير الشريك على المعصية) عدلا لا خبارة بذلك قال تعالى فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا الاخير مخصوص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة العاصي وتعذيب المطيع وابلان الدواب والاطفال) لانهم ما يمكنه تصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لا خبارة باثابة المطيع وتعذيب العاصي كما تقدم ولم يرد ابلان الدواب والاطفال في غير قصاص والاصل عدمه أما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلاء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتضى الخلق بعضهم من بعض حتى الجلاء من القرناء وحتى الذرة من الذرة وقال ليختصم من كل شيء يوم القيامة

حتى الشاتان فيما انتطعتا رواهما الامام أحمد قال المنذرى في الاول رواه الصحيح وفي الثاني اسناد حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصص يوم القيامة على التكليف والتمييز فيقتصر من الطفل اطفال وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لانه ما لك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والايلام المذكورين لو فرض وقوعهما (براه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في احاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمحضة اقوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تراه * منها حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ايس دونها سمح قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير اى الضرر اى هل يحصل لكم في ذلك ما يشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك * وحديث صحيح في مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا ازيد لكم فيقولون ألم تبيض ٢٨٤ وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتجننا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب اليهم

من النظر الى ربهم تعالى وفي رواية ثم تلا هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة اى فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بان يتكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لا تدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (في الدنيا) في البقعة (وفي المنام) فقيل نعم وقبل لا أما الجواز في البقعة فلا لأن موسى عليه الصلاة والسلام

فيها الزوم العدل بها (قوله مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة الاضافة بيانية اذا الشك احتملا لان يتقاوم سببهما والوهم احتمال مرجوح انتهى وعلمه فالاحتمال في عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالمعنى مصاحبا للشك أو الوهم وبؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بان لا يجزم به على وفق قول المصنف جرما وتعليقه بقوله مع أدنى تردد ولم يقل مع احتمال التردد لكن يبقى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شكك أو عرضت له شبهة فان اكتفى بايمانه مع هذا فهو متسكل بل قد يخالفه قول المصنف في منع الموانع مانعة أصل أطبق المسلمون على ان الايمان متى اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارىء كفرا وان الواجب عقد مصمم لا يرنو حرجه رباح الشبهات انتهى لكن يوافقه قول التفتازاني المعتمد في التصديق هو اليقين أعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجهل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين انتهى فقوله الذي لا يخطر معه يشمل مامعه مكان الخطور لانه ظاهر في نفي الخطور بالفعل لا مطلقا وان لم يكتف به معه فمتعين ان تحمل الاضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم اى مع قبول ذلك وامكانه (قوله عند الاشعري وغيره) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني في شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظري الكلام وتسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام استمؤنا وقوله صلى الله

عليه السلام

طلبها حيث قال رب أرني أنظر اليك وهو لا يجهر ولا يجور وما يمنع على ربه تعالى والمنع لان قومه طلبوها فوقعوا عليه قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها الا لامتناعها وأما المنع في المنام فلان المرئى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والجيز قال لاستحالة ذلك في المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه في البقعة وهو قول الجمهور وقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لموسى عليه الصلاة والسلام ان تراني وقوله صلى الله عليه وسلم ان يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الدجال نعم اختلاف الصحابة في وقوعها صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى قال رأيت نورا وفي رواية نوراني أراه بقصد يدنون أنى وضيم أراه الله تعالى أى حجبني النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح في انكاره لما تقدم في المنع (السعيد من كتبه) الله (في الازل سعيدا) أى لا في غيره (والشقي عكسه) أى من كتبه الله في الازل شقيا لا في غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان في الازل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى بمحوا الله ما يشاء ويثبت

وعنده أم الكتاب أي أصله الذي لا يغير منه شيء كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي حديث فرغ ربك من العباد فربق في الجنة وفربق في السعير (ومن علم) أي الله تعالى (موتة مؤمنا فليس بشيء) بل هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كفر افش في وان تقدم منه ايمان وقد حبط وفي قول للاشعري تبين انه لم يكن ايمانا قال السعادة الموت على الايمان والشقاوة الموت على الكفر ويترتب على الاولى الخلود في الجنة وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها وقال تعالى فاما الذين شقوا ففي النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضي الله تعالى عنه (ما زال بعين الرضا) منه تعالى كما قال الاشعري وان لم ينصف بالايمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمهبة) من الله تعالى (غير المشبهة والارادة) منه فان معنى الاوabin المترادفين اخص من معنى الثانيين المترادفين اذ الرضا الارادة من غير اعتراض والاخص غير الاعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بعشيتته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمهبة نفس المشبهة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ان الله هو الرزاق أي فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق يتعب فهو الرزاق انفسه أو بغير تعب فالله هو الرزاق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما يتفقع به) ٢٨٥ في التغذي وغيره (ولو) كان (حراما)

بغضب أو غيره خلافا للمعتزلة في قواهم لا يكون الاحلالا لاستناده الى الله تعالى في الجملة والمستند اليه لا تنقاع عباده فيجب ان يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا يقع بالنسبة اليه تعالى بفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام اسوء مما شرعهم اسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما أخبر بانه عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال)

عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبائنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا اسكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه ولا مصرية في مخالفة كلام المصنف والشارح انتهى (وأقول) أما أولا فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح اذ لا يلزمهم ما نقله من التفتازاني في كل ما نقله وكثيرا ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى وأما ثانيا فان أراد بخالفة كلام المصنف والشارح انه يبطل عموم النقل عن غير الاشعري لدلالة قوله فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر اقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول بايمانه لغير الاشعري أيضا على سبيل العموم فجوابه من وجهين الاول ان التعبير بغيره ليس صريحا في العموم بل يجوز ان يراد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة بقولون قاله اؤذ كره فلان وغيره او قال اؤذ كره فلان وغيره كذا ولا يرادون بالغير جميع الاغيار بل كثيرا ما يريدون به واحدا أو اثنين مثلا كما لا يخفى ذلك على من له أدنى تتبع لصنيعهم وحينئذ فيجوز ان يراد بالشارح بقوله وغير المأخوذ من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أي هاشم في قوله خلافا لابي هاشم لجواز ان يراد خلافا لابي هاشم واتباعه أو ومن وافقه مثلا فانه كثيرا ما يراد هذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه منبوعا فيه مثلا وقد نقل المصنف في منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للاشعري فيما نسبته اليه فيجوز ان يراد بالغير العموم بالنسبة لاهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة

وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خالق (الاهتداء وهو الايمان) قال تعالى ولو شاء الله لجمع لكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء من يشاء الله بضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم وزعمت المعتزلة انه ما يبد العبد يهدي نفسه وبضالها بناء على قولهم انه يخلق افعاله (والتوفيق خلق القدرة) والداعية الى الطاعة (وقال امام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها أو خلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخره) بان تقع منه الطاعة دون المعصية (والظلم والطبع والاكنة) الواردة في القرآن نحو ختم الله على قلوبهم طبع الله عليهم بكفرهم جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه وعبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال في القلب) كالاضلال (والمجاهيات) الممكنات أي حقائقها (مجمولة) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية تجعل الجاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية مستقرة بذاتها (وثالثها) مجمولة (ان كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رساله) مؤيد بن منه (بالمعجزات الباهرات) أي الظاهرات (وخص محمد أصلي الله عليه وسلم) منهم (بانه خاتم النبيين) كما قال في كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث الى الخلق أجمعين) كما في حديث مسلم وأرسلت الى الخلق كافة وفسر بالانبياء والجن كما فسره ما من بلغ في قوله تعالى وأوحى الى هذا القرآن لا نذكركم به

ومن بلغ أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحلبي والبيهقي في الباب الرابع من شعب الإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة وفي الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسير الإمام الرازي والبرهان النسفي حكاية الاجماع في تفسير الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا اليهم (المفضل على جميع العالمين) من الانبياء والملائكة وغيرهم فلا يشره غيرهم من الانبياء فيما ذكر (وبعد) في التفضيل (الانبياء ثم الملائكة عليهم الصلاة والسلام) فهم أفضل من البشر غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام (والمحجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بان يظهر على خلافها كاحياء ميت واعداد جبل وانفجار الماء من بين الاصابع (مقرون بالتحدي) منهم (مع عدم المعارضة) من الرسل اليهم بان لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدي الدعوى) للرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي والخارق المتقدم على التحدي والمتأخر عنه بما يخرج عن المقارنة العرفية وخرج السحر والسحر من المعجزة من الرسل اليهم اذ لا معارضة بذلك (والإيمان تصديق القلب) أي بما علم محيى الرسول به من عند الله ضرورة أي الاذعان والقبول له والمنكليف بذلك وان كان من الكيفيات ٢٨٦ النفسانية دون الافعال الاختيارية بالتكليف باسبابه كالقاء الذهب وصرف

فانه قال في فتاويه بعد ان صرنا لمقدم ما نصه فابوهاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بايمانه ولكنه عاص بترك النظر والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مؤمن مطيع لان الله لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل وأما القيام بتقرير الأدلة ودفع الشبهة فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي انتهى * والثاني ان مقتضى كلام المصنف في منع الموانع انه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكره غير أبي هاشم فانه قال وقد عزي الى الأشعري أنه لا يصح أي إيمان المقادير شنع أقوام عليه بانه يلزمه ان يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا إيمان لهم الا بالتقليد والمسئلة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الاستاذ أبو القاسم القشيري هذا كذب على شيخنا رضي الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف بعقد صحيح مصمم وقال قائلون التقادير لا بد منه من أدنى تردد اذ ليس صاحبه على بصيرة فوجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا إيمان للمقلد وهذا يرفع الخلاف في المسئلة فانه ان فرض أدنى تردد قطع بانه غير كاف لم يخالف في هذا الا أبو هاشم فانه زعم ان ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا اجماع أهل الحل والعقد ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي الا اذا كان عن دليل وقد خالف في الامر بن طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعاب به وأما الخلاف في إيمان المقلد فالحقيق انه لفظي وان من منعه فسر التقليد بانه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع ونج الصدر بما يقوله واذا كان إيمان المقلد هكذا فهو مزوج بالشك فلا يصح ومن جوز إيمانه لم يفسر التقليد به هذا بل جوز ان يكون المقلد قاطعا وقد زعم ان كل قاطع عنده من دليل

النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان (الامع التلطف بالشهادتين من القادر) عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المتأفق مؤمنا فيما عقدنا كافر اعتد الله تعالى قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وان يجد لهم نصيرا (وهل التلطف المذكور شرط للإيمان أو شرط منه) فيه (تردد) للعلماء (والاسلام أعمال الجوارح)

من الطاعات كالتلطف بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا تعتبر) الاعمال المذكورة في الخروج بها عن عهدة التكليف بالاسلام (الامع الإيمان) أي التصديق المذكور (والاحسان أن اعبدا الله تعالى) كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه براء كذا في حديث الصحيحين المشتمل على بيان الإيمان بان تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بان تشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسوله الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا هذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الإيمان عكس رواية البخاري التي تبعها المصنف لان اعلى ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهم ما هو راقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتى يقع على الكمال من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة اليهما (والفسق) بان ترتكب الكبيرة (لا يزال الإيمان) خلافا للمعتزلة في زعمهم انه ينال به معنى انه واسطة بين الإيمان والكفر بناء على زعمهم أن الاعمال جزء من الإيمان (والميت مؤنثا فاسقا) بان لم يقب (تحت المشيئة اما ان يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الإيمان (واما بسامح) بان لا يدخل النار (بجز بفضل الله تعالى) (أو بفضل) (مع الشقاة) من النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي عياض وغيره أي من يشاء الله تعالى وتردد النووي في ذلك قال والد المصنف لانه لم يرد تصريح

بذلك ولا ينفيه قال وهي في اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعمت المعتزلة انه يجازي النار ولا يجوز العقوبة
ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (حيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول
شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تجليل الحساب والاراحة من
طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا وتردد
ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والد المصنف وقال لم يرد فيه شيء الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل
النار من الموحدين وبشاركة فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي
اختصاصها به (ولا يموت أحد الا باجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الازل انتماء حياته فيه بقتل أو غيره وزعم كثير من
المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معدية
(وفي فنائم القيامة تردد) قيل تفتي عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والاظهر انهم لا تفتي أبدا)
لان الاصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم ٢٨٧ هل يبلى (قولان) المشهور منه انه

لا يبلى لحديث الصحيحين ان
من الانسان شيء لا يبلى الا
عظما واحدا وهو عجب
الذنب منه يركب الخاق يوم
القيامة وفي رواية لمسلم كل
ابن آدم ياكله التراب الا عجب
الذنب منه خاق ومنه يركب
وفي رواية لا جدوا بن حبان
قيل وما هو يا رسول الله قال
مثل حبة خردل منه تشون
وهو في أسفل الصلب عند
رأس العصعص يشبه في
المحل محل أصل الذنب من
ذوات الاربع (قال المزني
الصحيح) أنه (يبلى) كغيره
قال تعالى كل شيء هالك الا
وجهه (وتأول الحديث)
المذكور بانه لا يبلى بالتراب

عن نفسه وان لم يستطع التعبير عنه على ما سخره فيه يرجع الى انه هل مع التقليد قطع فلا يضر
اذا حصل القطع أو لا قطع معه فضرر أو الى انه هل مع القطع تقليد أو عند ترقى المقلد الى القطع
يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون ثم قال من جملة كلام طويل أيضا
والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا يعني كون الجزم عن دليل اجمالي الى ان قال وقد يكون
الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كإيمان العوام قال الشيخ الامام وهو صحيح عند
جميع العلماء خلافا لابي هاشم انتهى فانظر قوله وقد خالف في الامر بين طوائف الاسلام وقوله
عن القشيري وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف بعدد صحيح معصم وقوله
فالتحقيق انه لفظي الخ وقوله والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا وقوله عن الشيخ الامام وهو
صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم ومعلوم ان خلافة أبي هاشم مع غيره انما هي في التقليد
المحض فهذه الامور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيقي عن غير أبي هاشم في المسئلة
فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لانه منازع فيه ومانع كونه حقيقيا وان أراد بخلافه الكلام
المصنف والشارح انه يبطل نقل ما ذكر عن الاشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم
فبر ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الاشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فانه قال علمه
شامل لكل معلوم (قوله ممكن أو ممتنع) هلا قال أو واجبا كما قال غيره كما لو اوقف وقد يجاب بأنه
أراد بالممكن ما يشمل الواجب وهو ما لا يمتنع (قوله وما لا فلا) ظاهره ان المعنى وما لم يعلم انه
يكون وليس مراد ابل المراد وما علم أنه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين
أحدهما انتفاء العلم رأسا وهو محال والثانية علم أنه لا يكون لانه يصدق عليه عدم علم انه يكون

بل بالتراب كما ثبت الله ملك الموت بالملك موت (وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد
سئل عنها لعم نزل الامر ببيانها قال تعالى وبسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي (فمنك) نحن (عنها) ولا تعبر عنها بأكثر
من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره والخائضون فيها اختلفوا فقال جمهور المتكلمين انها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك
الماء بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويدل الاول وصفها
في الاخبار بالهيوط والعروج والتردد في البرزخ وقات الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست بجسم ولا عرض وانما هي
جوهر مجرد قائم بنفسه غير منحيز معلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه (وكرامات الاولياء) وهم العارفون
بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعرضون على الانهمالك في اللذات والشهوات (حق) أي
جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بها وندحني قال لامير الجيش ياسارية الجبل الجبل محذرا
له من وراء الجبل اكمن العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكثير خالدا السهم من غير تضرر به وغير ذلك مما وقع
للحاجة وغيرهم (قال القشيري ولا ينهون الى نحو ولد دون والد) وقلب جاد بهمة قال المصنف وهذا حق مخصوص قول غيره ما جاز

(حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم تغادرهم أحدًا ونضع الموازين القسط أيوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال انهما له عذبان وقال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه آتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا النبي محمد فاما المؤمن فيقول أشهد انه عبد الله ورسوله الى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفي رواية لابي داود وغيره

عَمِيَّةٌ وَلَا نَلَمَنَّ رِبَّكَ وَمَا يَسْتَكْبِرُ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
رَوَايَةُ التَّبَرُّقِيِّ فِي أَتَمِّهِ مِنْكُمْ
الْصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرِي جَهَنَّمَ وَمَا
بَلَغَنِي أَنَّهُ إِذَا قُتِلَ مِنَ الشُّعْرَاءِ أَحَدٌ
مَخْلُوقَتَانِ الْيَوْمَ) يَعْنِي قَبْلَ يَوْمِ
الْجَنَّةِ وَأَخْرَاجُهُمَا مِنْهُمَا بِالزَّلَّةِ
الْغُورِ وَتَجْهِيْزُ الْجِيُوشِ وَقَدْ
نَصَبَهُ حَتَّى جَعَلُوهُ أَهْمَ الْوَأَمْرِ
(مَقْضُولًا) فَإِنْ نَصَبَهُ يَكْفِي فِي

فَقِيلَ لَنَ مَنْ رَبُّكَ وَمَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي يَبْعَثُ فِيكُمْ فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ رَبِّيَ اللَّهُ وَدِينِيَ الْإِسْلَامُ وَالرَّجُلُ الْمُبْعُوثُ وَيَسْتَحِيلُ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَقُولُ الْكَافِرُ فِي الثَّلَاثِ لَا أَدْرِي وَفِي رِوَايَةِ التِّرْمِذِيِّ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُسْكِرُ وَالْآخَرُ الْمَكْبُرُ وَفِي
رِوَايَةِ اللَّيْثِيِّ فَيَأْتِيهِ مُسْكِرٌ وَنَكِيرٌ وَفِي الصَّحِيحَيْنِ أَحَادِيثٌ يَحْشُرُ النَّاسَ حَقَاةَ مَشَاةِ رَاةٍ غُرْلًا أَيْ غَيْرَ مُخْتَمَتِينَ وَأَحَادِيثٌ يَضْرِبُ
الصِّرَاطَ بَيْنَ ظَهْرِي جَهَنَّمَ وَمُرُورِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ مَقَامَاتَيْنِ وَهُوَ أَنَّهُ هَزْلَةٌ أَيْ تَزَلُّ بِهِ أَقْدَامُ أَهْلِ النَّارِ فِيهَا وَفِي مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ
يُلْفِئُ أَنَّهُ إِذَا قُبِلَ مِنَ الشَّعْرَاءِ أَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ وَرَوَى الْبَزَارُ وَالْبَيْهَقِيُّ حَدِيثَ بُوَيْبَقِ بْنِ آدَمَ فَيُوقِفُ بَيْنَ كَفَتَيِ الْمِيزَانِ الْخ (وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ
مُخْلُوقَتَانِ الْيَوْمَ) يَعْنِي قَبْلَ يَوْمِ الْجَزَاءِ لِلنَّصُوصِ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ فَخَوَّأَ عِدَّتُهَا لِمُتَقِينِ أَعْدَتِهَا لِكُفَّارِينَ وَقِصَّةُ آدَمَ وَحَوَائِي أَسْكَانُهُمَا
الْجَنَّةَ وَالْآخَرُ أَجْهَامُهُمَا بِالزَّلَّةِ وَزَعَمُ أَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُمَا أَعْمَامُ الْجَنَّةِ أَنَّ يَوْمَ الْجَزَاءِ (وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ نَصَبُ إِمَامٍ) يَقُومُ بِعَصَا لَهُمْ كَسَدُ
النَّعُورِ وَتَجْهِيْزُ الْجِيُوشِ وَقَهْرُ الْمُتَغَلِبَةِ وَالْمُتَاَصِصَةِ وَقَطَاعُ الطَّرِيقِ وَغَيْرُ ذَلِكَ لِاجْتِمَاعِ الصَّحَابَةِ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى
نَصْبِهِ حَتَّى جَعَلُوهُ أَهْلَ الْوَأَجِبَاتِ وَقَدِمُوا عَلَى دَفْنِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ تَزَلِ النَّاسُ فِي كُلِّ عَصْرِ عَلَى ذَلِكَ (وَلَوْ) كَانَ مَنْ يَنْصَبُ
(مَقْضُولًا) فَإِنْ نَصَبَهُ يَكْفِي فِي الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ النِّصْبِ وَقِيلَ لَا بَلْ يَتَّبِعُ نَصَبُ الْفَاضِلِ وَذَهَبَتْ الْخَوَارِجُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ نَصَبُ إِمَامٍ

والامامية الى وجوبه على الله تعالى (ولا يجب على الرب) سبحانه وتعالى (شي) لانه خالق الخلق فكيف يجب اهام عليه شيء وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بان يفعل بعباده ما يقرهم الى الطاعة ويبيدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون الى حد الاجزاء ومنها الاصلح اهام في الدين من حيث الحكمة والتدبير (والمعاد الجسماني) أى عود الجسم (بعد الاعدام) باجزائه وعواضله كما كان (حق) قال تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون وأنكرت الفلاسقة اعادة الاجسام وقالوا انما تعاد الارواح بمعنى انه بعد موت البدن تعاد الى ما كانت عليه من التجرد مستلذة بالكمال أو متألماً بالنقصان وقوله بعد الاعدام هو العصيم وقيل لا بد من الجسم وانما تفرق أجزاؤه (ونعم قد ان خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفة فعمرفعثمان فعلى امراء المؤمنين رضى الله عنهم أجمعين) لطباق السلف على خيرتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة الافضل بعد النبي على وميزهم المصنف عن مشاركتهم في أسمائهم عما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلقه في أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ٢٨٩ ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين

(و) نعمة قد (براق عاتشة) رضى الله عنها (من كل ما قد ذقت به) لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الآيات (وغنك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمخاريات التي قيل بسببها كثير منهم قتلت دماء طهر الله منها أيدينا فلا تلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل أجورين) في ذلك لانه مبني على الاجتهاد في مسئلة تظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده واصابته وللمخطئ أجر على اجتهاده كما ثبت في حديث الصحيبين ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اجتهد فأخطأ

ويستحيل وصفه بالظلم في كلام السيد الشريف يعني امكان الظلم في حقه تعالى والالام يقع التحدي ببقية فراجع انظر في رسالته في خلف الوعيد (قوله يراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور فهل المراد بالذات التي اختلفت في الرؤية قيم ما قبلها حتى يشمل البرزخ أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكونا عنه حرره وراجع (قوله ويدل على عدمه في البقطة وهو قول الجمهور وقوله تعالى لا تدركه الابصار) فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الاحاطة والافلا دلالة لها على منع أصل الرؤية (قوله من كتبه الله في الازل سعيدا) لعل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن ان يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم الفاظ القرآن فانه اذا جاز قدم الفاظ في المانع من جواز قدم كناية (قوله ومن علم موته مؤمنا فليس بشيء) لا يعني عن هذا ما قبله اذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وانما فيه بيان المعتد به من السعادة وانه الذي في الازل بخلاف هذا ففيه بيان ان المراد بالسعادة الموت على الايمان (قوله لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره من آمن) فيه امور الاول انه دل المراد انه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره من آمن فان كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليجروا الا فلا يختص أبو بكر بما ذكره ويحجب بأنه على تقدير ان غيره شاركه في عدم ثبوت الكفر الا انه كان في ذلك أحسن حالا وسيرة من غيره والثاني ان مقتضاه انه لو ثبت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا فان كان المراد ثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لا لتفاد الاعتراض وان ثبت تلك الحالة لعدم التكليف وان كان المراد بآيات الرضا الاقبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح والثالث انه لم يبق له حالة كفر دون كفر ويحتمل انه لانه لا كفر حينئذ لعدم

٢٧ ح فله أجر (و) نرى (ان الشافعي) امامنا (ومالك) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثوري وابن عيينة (وأحمد) ابن حنبل (والاوزاعي واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهري (وسائر أئمة المسلمين) أي باقيهم (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها ولا اتفقت ان تكلم فيهم باهم برؤن منه قال المصنف وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان خلافهم لا يعتبر بحمله عندى ابن حزم وامثاله وأما داود فعاد الله ان يقول امام الحرمين أو غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبالا من العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دوت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق السيرازي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في القروع وقد كان مشتهرا في زمن الشيخ وبعده بكثير لا سيما في بلاد فارس سيرازوما والاها الى ناحية العراق وفي بلاد المغرب (و) نرى (ان الشيخ أبنا الحسن) علي ابن اسمعيل (الاشعري) وهو من ذرية أبي موسى الاشعري الصحابي (امام في السنة) أي الطريقة المعتمدة (مقدم) فيها على غيره ولا اتفقت ان تكلم فيه بما هو يرى منه (و) نرى (ان طريق الشيخ) أبي القاسم (الحنفي) سيد الصوفية علماء وعلماء (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع دائر على التسليم والتقوى والتبري من النقص ومن كلامه الطريق الى الله تعالى مسدود على خلقه

الاعلى المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت في المنام انى اتكلم على الناس فوقت على ملك فقال ما أقرب ما يقرب به المتقربون الى الله سبحانه وتعالى فقلت عمل خفي يجزان وفي ذولي وهو يقول كلام موفق والله ولا التفت لمن وماهم في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فامسكوا الا الجانب فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبي نور شيخه وبسط لهم النطح فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثوري للسماف فقال له لم تقدمت فقال أوترا صحابي بحياة ساعة فبهت وأنهم سبوا الخبر الى الخليفة فردد لهم الى القاضي فسأل الثوري عن مسائل فقهية فاجابه عنها ثم قال وبعد فان الله عبادا اذا قاموا قاموا بالله واذا نطقوا نطقوا بالله الى آخر كلامه فبكى القاضي وأرسل يقول للخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الارض مسلم نخل سيدهم رحيم الله وثقتهم ثم قتل من الصوفية الحسين الخلاج في سنة تسع وثلثمائة من سنى الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر (وعلى الاضرب جهله) في العقيدة بخلاف ما قبله في الجملة (وتتبع معرفته) فيما يذكر الى الخاتمة وهو (الاصح) الذي هو قول الاشعري وغيره (ان وجود الشئ) في الخارج واجبا كان وهو الله أو ممكلا وهو الخالق (عنه) أى ليس زائدا عليه (وقال كثير منا) ٢٩٠ أى من المتكلمين (غيره) أى زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشئ من حيث

التكليف بالايان (قوله ولو شاء ربك ما فعلوه) ههنا اعتراض لشيخنا العلامة أجيبنا عنه بما مشه (قوله ويلزم المعتزلة الخ) يرد علينا نظيره وهو ان من ولد ولم ينتفع بشئ الى ان مات الى آخر ما ينهيه امش الكمال الا أن يقال دلت النصوص على ان من انتفع بشئ كان رزقا وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة في الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لانه لم ينتفع بشئ (قوله ما يقع عنده صلاح العبد) يحتمل ان يجعل ما على خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق ويحتمل أن يريد به الطاعة ويكون قوله صلاح العبد على حذف المضاف أى سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بانه مثال الامر ونحوه فليحذر وليراجع هو امش الحواشي (قوله وحديث النفس الى آخر قوله بين فعل الخاطر) أراد بالخاطر ما وقع في النفس وبقله ما يشمل القول فيما اذا كان الخاطر قولا كما اذا كان الخاطر غيبة زيدا باللسان قد يفعله النطق بالغيبة أى الاتيان باللفظ الذي يكرهه وقد يقال الواقع في النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه (قوله ما لم يتكلم أو يعمل) أى بصيغة المضارع المبدوءة بالالف أى أى الشخص ذوالنفس أو المبدوءة بباء الغائبية أى النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطران كان معصية قواية أو يعمل ذلك الخاطران كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قد فاقه قدف أو شرب خمر فيشرب والحاصل ان ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصي مغفور ما لم تأت تلك المعصية قولا كانت أو فعلا وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بان يعتقد أو يظن في أحد سوأ فهل تشمل هذه العبارة فيراد بالعمل ما يشمل الظن والاعتقاد فاذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم نؤخذ بذلك ما لم يقع الظن أو الاعتقاد بقى انه هل شرط المؤاخذه بخديث

هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل عنهم ما وأشار بقوله منا الى قول الحكماء انه عينه في الواجب وغيره في الممكن (فملى الاصح المعدوم) الممكن الوجود (ليس) في الخارج (بشئ ولا ذات ولا ثابت) اذ لا حقيقة له في الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة الى انه شئ أى حقيقة معقولة (و) الاصح (أن الاسم المسمى) وقيل غيره كما هو المتبادر لفظ النار مثلا

غيره بلا شك والمراد بالاول المنة قول عن الاشعري في اسم الله ان مدلوله الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم النفس مدلوله الذات باعتبار اصفة كما قال الاشعري لا يفهم من اسم الله سواه بخلاف غيره من الصفات ففهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) الاصح (ان اسماء الله توقيفية) أى لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز ان يطلق عليه الاسماء للاتق معانيها به وان لم يرد بها الشرع ومال الى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني (و) الاصح (ان المرء يقول انا مؤمن ان شاء الله) أى يجوز له ان يقول ذلك المستعمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه (خوفان سوء الخاتمة) الجهولة وهو الموت على الكفر (والعباد بالله) تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الايمان (لا شكافي الحال) في الايمان فانه في الحال متحقق له جازم باستمراره عليه الى الخاتمة التي ترجوها ومنع أبو حنيفة وغيره ان يقول ذلك لايهامه الشك في الحال في الايمان (و) الاصح (ان ملاذ الكافر) أى ما ألهه الله به من متاع الدنيا (استدراج) من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر الى الموت فهي نقمة عليه يزداد بها عذابه وفات المعتزلة انهم انعمة بترتب عليها الشكر (و) الاصح (ان المشار اليه بأنا الهيكل المخصوص) المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم هي النفس لانهم المذبذبة (و) الاصح (ان الجوهر الفرد وهو الجزء

الذي لا يتجزأ ثابت) في الخارج وان لم ير عادة الا بالاضغامة الى غيره ونفي الحكماء ذلك (و) الاصح (انه لا حال أي لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافا للتأضي) أبي بكر الباقلاني (وامام الحرمين) في قولهما كبعض المعتزلة يثبتون ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لانه امر اعتباري (و) الاصح (ان النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجي وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة في الخارج وهي سبع الاين وهو حصول الجسم في المكان والتمت وهو حصول الجسم في الزمان والوضع وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجية عنه كالقيام والانسكاس والمالك وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بالتقاله كالتتمض والتعمم وان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر وان ينفع فعل وهو تأثير الشيء عن غيره مادام يتأثر كحال المسخن مادام يسخن والمتسخن مادام يتسخن والاضافة وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة والبنوة (و) الاصح (ان العرض لا يتقو بالعرض) وانما يقوم بالجوهر القودا والمركب أي الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض الا انه بالآخرة تنتهي سلسلة الاعراض الى جوهر أي جوهر الاختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت ٢٩١ بالاعتقوت كالسرعة والبطء للحركة

وعلى الاول هو ما عارضنا للجسم أي انه يعرض له لا يتخال الحركات فيه بسكان أو يتخللها بذلك (و) الاصح (ان العرض لا يبقى زمانين بل ينقضي ويتجدد مثله بإرادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة انه امر مستمر باق وقال الحكماء انه يسبق الى الحركة والزمان بناء على انه عرض وسيأتي (و) الاصح ان العرض (لا يحل محلين فسوادا واحدا لمحلين مثلا فسوادا لا آخر وان تشار في الحقيقة وقال قدم

النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم من ذلك اذا كان الخاطر سبب في دفع عمرا أو شرب الخمر فهل يؤخذ بجديت النفس والظاهر لا وان شرط المواخذة التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد في المثال (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا ما يشمل القول وقوله ما لم تتكلم أو تعمل أي فقد حذف من الثاني دلالة الاول فهلا آخر القيد لان رجوعه اليهما مع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الاثم فهلا عبر بعدم المواخذة مثلا (قوله حدثت به أنفسها) يجوز في أنفسها النصب ويجوز الرفع أيضا على القاعلية بحدثت (قوله وقضية ذلك انه اذا تكلم الى آخره) والظاهر ان الهاجس والخاطر الميين في الحواشي لا مواخذة بهما وان تكلم أو عمل وهو ظاهر (قوله على اجتناب فعل الخاطر) أي بأن صحت على فعله واراد بالفعل ما يشمل القول لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما اذا كان الخاطر ترك واجب لانا نقول ترك الواجب فعل أيضا لانه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضا (قوله فجأدها وجوبا) قد يقال هلا قال أو ندب بناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها وخلاف الاولى وكان وجه التقييم بالوجوب انه المناس لقول المصنف مغفوران لان الغفران انما يناسب الواجبات اذ لا مواخذة بغيرها وان كان يمكن التعميم في الغفران والمواخذة فليتأمل (قوله فيما يؤدي الى ذلك) أي وهو الكفر لان الاستدراج في المعاصي قد يؤدي اليه (قوله قتب على القور وجوبا) شامل لما اذا كان الخاطر صفة برة وسيأتي فيه كلام (قوله فان لم تقطع عن فعل الخاطر) أي ومنه ترك الواجب لانه فعل هو كف النفس عن الواجب (قوله فمذ كرها ذم الذات الخ) ذكره في عدم الاقلاع للاستدلال

المستكملين القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين يحل محلين وعلى الاول قرب احد الطرفين بخلاف القرب الآخر بالشخص وان تشار في الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (و) الاصح (ان) العرضين (المثلين) بان يكونا من نوع (لا يجتمعان) في محل واحد ويجوز المعتزلة اجتماعهما محتملين بان الجسم المغموس في الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم آخر واخر الى ان يبلغ غاية السواد بالمسك واجب بان عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البديل فيقول الاول ويخلفه الثاني وهكذا بناء على ان العرض لا يه زمانين كما تقدم (كاضدين) فانهم لا يجتمعان كالسواد والبياض (بختلاف الخلافين) وهما أعم من الضدين فانهم ما يجتمعان حيث لا اعم كالسواد والخلاوة وفي كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشئين (أما التمهضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالقذ وعدمه (و) الاصح (ان أحد طرفي الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس أولى به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهر أو عرض على السواء وقبل العدم أولى به لانه أسهل وقوعا في الوجود لتحقيقه بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفقعة تحقيقه الى تحقق جميعها وقبل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لانه قد وجدت العلة وان لم يوجد هو لا تنفاه (و) الاصح (ان) الممكن (الباقى محتاج) في بقائه (الى السبب) أي المؤثر وقيل لا (وبينى) هذا الخلاف (على ان علة احتياج الا

أى الممكن في وجوده (الى المؤثر) أى العلة التى يلاحظها العقل فى ذلك (الامكان) أى استواء الطرفين بالنظر الى الذات (او الحدوث) أى الخروج من العدم الى الوجود (أو هما) على انه ما جزأه (أو الامكان بشرط الحدوث وهى أقوال) فعلى أولها يحتاج الممكن فى بقائه الى المؤثر لان الامكان لا يتقل عنه وعلى جميع باقى ما لا يحتاج اليه لان المؤثر انما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم الى الوجود لافى البقاء فكأنه أشار بذلك هذا المأخوذ من الصحائف مع اطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها الى انه ينبغي ترجيح الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح فى المبنى التصحيح فى المبنى عليه امكن دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر (والمكان) الذى لا خفاء فى ان الجسم ينتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا بد بالمماساة أو النفوذ كما سيأتى اختلاف فى ماهيته (قيل) هو (السطح الباطن للعاوى المماس للسطح الظاهر من الخوى) كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه (وقيل) هو (بعدم وجوده بتقديره الجسم) بتقديره القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم ٢٩٢ (وقيل) هو (بعدم فروض) أى يفرض فيه ما ذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) أى

البعد المفروض (الخلاء) والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا يكون (بينهما ماسهما) فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء ومنعوا الخلاء أى خلوا المكان بمعناه عندهم عن الشاغل البعض قائلين الثانى فجوزوه (والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة

والعكس وذكري عدم الاقلاع للنفوذ خوف المقت كانه لان ما ذكر فى كل أنسب به والا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الامرين فليتأمل (قوله فانه ما ذكره أحد فى ضيق الاوسعه ولا ذكره فى سعة الاضيقه عليه) يمكن ان يكون معناه ما فى الحديث الاخر فانه ما ذكر فى قليل من العمل الاكثر ولا فى كثير من العمل الاقله فايراجع (قوله أى شدة عقاب مالك) فى التعبير بالرب اشارة الى مزيد قدرته عليه وفى قوله ما يشاء اشارة الى جواز العفو (قوله اليأس من العفو عنه) تفسير القنوط باليأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم فى ذلك وكلام شرح العقائد وحواشى الكمال وغيره عليه (قوله أى ما تحقق به التوبة) فسر المحاسن بشروط التوبة وكان يمكن تفسيرها بقواؤها من محو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والتجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك (قوله وتحقيق بالاقلاع الخ) فيه بحث اذ قد توجد هذه الامور ولا يوجد الندم فامعنى تحقيقها بهذه الامور الا ان يراد تحقيق اعتبارها والاعتداد بها (قوله وعزم ان لا يعود) قد يقال لاحاجة لذلك مع الندم لان المراد به التدم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم ان لا يعود الا ان يقال ذكره لتسلا يغفل عن لزومه (قوله وتصح ولو بعد نقضها الخ) اشار الى مسائل خلافية فقوله ولو بعد نقضها اشارة الى ما لوتاب من ذنب ثم عاد اليه فلا يكون العود اليه بطلان للتوبة السابقة منه وقوله عن ذنب اشارة الى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الاصرار على غيره وان كان ماتاب عنه صغيرا وما أصغر عليه كبيرا وقوله ولو صغيرة اشارة الى صحة التوبة حتى عن الصغيرة (قوله وقيل لا تصح عن صغيرة تكفيرها باجتناب الكبيرة) قال شيخ الاسلام تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف

(وقيل فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه معدل النهار ليعادل الليل والنهار فى جميع حيث البقاع عند كون الشمس عليها (وقيل عرض فقل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والخيار) انه (مقارنة متجدد وهو متجدد معلوم ازالة الالهام) من الاول بمقارنته للثانى كما فى آتيك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمتنع تداخل الاجسام) أى دخول بعضها فى بعض على وجه النفوذ فيه والملافة له بامر من غيره يادة فى الحجم وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الشكل للجزء فى العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفردا كان أو مركبا (عن جميع الاعراض) بان لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شئ منها لانه لا يوجد بدون الشخص والشخص انما هو بالاعراض (والجوهر) المركب وهو الجسم (غير مركب من الاعراض) لانه يقوم بنفسه بخلافها (والابعاد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حد وتنتهى اليها (والاعل قال الا كثيرا قارن علة زمانا) عقلية كانت أو وضعية (والخيار وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (بعقبها مطلقا وثالثها) بعقبها (ان كانت وضعية لاعقلية) فيقارنها (أما الترتب) أى ترتب الماهول على العلة (رتبة فوافق واللذة) الدنيوية وهى بدنية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف

(في المعارف) أي ما يعرف أي يدرك قالوا ما يتوهم أي يقع في الوهم أي الدهن من لذة حسنة كغضا مشهور في البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الالم فلهذا الأكل والشرب والجماع دفع الالم الجوع والعطش ودغدغة المنى لاوعيته ولذة الاستعلاء والرياسة دفع الالم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هي الخلاص من الالم) بدفعه كما تقدم وردبانه قد يمتد بشئ من غير سبق اللم بضده كن وقف على مسئلة علم أو كثر مال فجأ من غير خطوره ما بالبال والالم الشوق اليهما (وقبل) هي (ادراك الملائم) من حيث الملائمة (والحق ان الادراك الملتزم لها) لا هي (ومقابلها الالم) فهو على الاخير ادراك غير الملائم (وما تصوره العقل اما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته) أي المتصور (اما ان تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيا) من وجوده أو عدمه والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن * (خاتمة) * فيما يذكر من مبادئ التصوف المصفي للقلوب وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأمر العمل فقال (أول الواجبات المعرفة) أي معرفة الله تعالى لانها مبدء في سائر الواجبات اذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (النظر المؤدى اليها) لانه مقدمتها (والقاضي) أبو بكر الباقلائي (الاول النظر) لتوقف النظر على أول أجزائه (وابن فورك) وإمام الحرمين (القصد) الى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الاينة) أي التي تاتي الالام والاعمال الاخرى (برأبها) أي يرفعها بالمجاهدة (عن سفاسف الامور) أي دنياها ٢٩٣ من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب

والحق والفساد وسوء الخلق
وقلة الاحتمال (ويجئ بها
(الى معاليها) من الاخلاق
المجودة كالتمواضع والصبر
وسلامة الباطن والزهد
وحسن الخلق وكنة
الاحتمال فهو على الهمة
وسبأني دنيا وهذا مأخوذ
من حديث ان الله تعالى
يحب معالي الامور ويكره
سفاسفها رواء البيهقي في
شعب اليمان والطبراني في
الكبير والاوسط (ومن
عرف ربه) بما يعرف به من

حيث جعل الخلاف في التوبة عن الصغيرة في الصحة وعدمها وهو صحيح تغليباً لكن الخلاف فيه عند غيره انما هو في وجوب او عدمه وهو المناسب لتعليقه الثاني بقوله لا تكبر بهما بجنبان الكبير وتوقف السبكي في وجوبه لمن الصغيرة عينا لتكفيرها بجنبان الكبير وهو يقتضي ان الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال الذي أراه وجوب التوبة لها عينا على الفور نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كقرت وما رآه يرجع الى ما رجحه الجمهور وانتهى فليست أمل ما المراد باجتناب الكبائر الذي يكفر الصغائر هل لافرق فيه بين ان يكون سابقا للصغائر حتى لو كان مجتمعا للكبائر ثم فعل الصغائر كقرت بمجرد وقوعها أو لاحقا حتى لو لم يكن مجتمعا للكبائر ثم فعل صغائر ثم اجتنبت الكبائر بان تاب من السابقة واجتنبت الا لاحقة كقرت تلك الصغائر فان كان الامر كذلك فقول المصنف نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الخ بصور بما اذا صدرت الصغائر من غير مجتنبت ثم اجتنبت وذكرنا في هامش السكال كلا ما ذكره الزركشي عن الاحياء فديوهم ان اجتناب الكبائر المكفر للصغائر هي الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنسبة للنظر أو اللمس فليحذر المقام جدا انتهى ثم وكل الحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

صفاته (تصور تبعده) لعبد باضلاله (وتقريبه) له بهدايته (تخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فاصغى الى الامر والنهي) منه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منهيته (فاحبه مولاة فكان) مولاة (سمعته وبصرته وبه التي يبسط بها واتخذها وليا ان سأله أعطاه وان استعاضه اعاده) هذا مأخوذ من حديث البخاري وما يزال عبد يبتغي قرب الى بالذواقل حتى أحبه فاذا أحبه كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وبه التي يبسط بها ويرجى له التي يمشي بها وان سألتني أعطيتني وان استعاضني لأعبدته والمراد ان الله تعالى يتولى محبوه في جميع أحواله فركاته وسكاته به تعالى كما ان أبوي الطفل لمحبتهم له التي أسكنها الله في قلوبهم ما يتولى جميع أحواله فلا يأكل الا بيد أحدهما ولا يمشي الا برجله الى غير ذلك وفي حديث اللهم كلمة ككلامه الوليد (ودنى الهمة) بأن لا يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفاسف الامور (لا يبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين) ويدخل تحت رتبة المارقين) من الدين أي عروتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الواو (قدونك) أيها الخطاب بعد ان عرفت حال على الهمة ودنياها (صلاحا) منك (أو فسادا أو رضا) عنك (أو سخطا أو قربا) من الله تعالى (أو بعدا أو سعادة) منه (أو شقاوة ونعيم) منه (أو جحما) فاعاد بدونك الاغرام بالنسبة الى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة الى الفساد وما يناسبه (واذا خطر لك أمر) أي ألقى في قلبك (فزنه بالشرع) ولا تجلوح له بالنسبة اليك من حيث الطلب من ان يكون مأمورا به أو منهيها عنه أو مشكوكا فيه (فان كان مأمورا) به (فبادر) الى فعله (فانه من الرحمن) رحمتك حيث أخطره بيالك أي أراد بك الخير

(فإن خشيت وقوعه لا يباعه على صفته منبهة) كعجب أوربا (فلا) باسم (عليك) في وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما إذا أوقعته عليها فأصداها فعليك إن ذلك فتستغفر منه كما سأتى (واحتياج استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بغيره فلو بنا معه بخلاف استغفار الخالص ورابعة العلو به رضى الله تعالى عنهم منهم وقد قالت استغفارنا بحتاج إلى استغفار هضمنا أنفسنا (لا يوجب ترك الاستغفار) هذا المأمور به بأن يكون الصمت خيرا منه بل يأتي به وإن احتياج إلى استغفار لأن اللسان إذا أفض كراوشك أن يألفه القلب فيوافق فيه (ومن ثم) أى من هنا وهو أن احتياج الاستغفار إلى استغفار لا يوجب تركه أى من أجل ذلك (قال المهروردي) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أن يعمل مع خوف العجب أو لا يعمل حذرا منه (اعمل وإن خفت العجب مستغفرا) منه أى إذا وقع قصدا كما تقدم فإن ترك العمل للخوف منه من مكاييد الشيطان (وإن كان) الخاطر (منهيا) عنه (فإياك) أن تفعله (فإنه من الشيطان فإن مات) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحدث النفس) أى تردد هاتين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بغيره مالم تتكلم أو تعمل (مغفوران) قال صلى الله عليه وسلم إن الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به رواه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيفه ولم يعملها لم تكتب أى عليه رواه مسلم وفي رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة زادنى أخرى انما تركها من جرائى أى من أجل وهو بفتح الجيم ونشد يد الرأ وقضية ذلك أنه إذا ترككم كالغيبه أو عمل كشرب المسكر انضم إلى المواخذة بذلك مواخذة حديث النفس والهم به (وإن لم تطعك) النفس (الامارة) ٢٩٤ بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لحظها بالطبع للمنهى عنه من

يقول فسبح خطو الامل بطى عزم احسان العمل المتوسل الى الله سبحانه بالاضعة الناطقة به طه محمود الدمياطى بلد المدعوق طريقه أحد المصححين بدار الطباعة توفاه الله على السنة والجماعة جوامع محامد مولانا الذانية لاسيل الى التكليف بجمعه وعرانم زعائم شكري مواهبه الاوابيه لاطاقة للنفس المنقوسة بالقيام بها وان حاولت بذل وسعها اذهى شواردهمات افرسان البلاغة ان يقتصرها ومنها هل عذبة ضربت عليها سرادقات وان تعد وانعمة الله لا تحصرها سوى ان تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهم شواهد العجز والاعياء عن استرشاف هذه النغور واستشراف هاتيك القصور فالجدة الله الذى فطرنا على هذه ابراهيم وشرفنا باتباع سنة نبيه الهادى الى صراط مستقيم وأنزل عليه قرآنا عربيا غير ذى عوج بين انافيه الحلال من الحرام والدر من السج والشكر للمهيمن القدير شكر انيسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعتصام بحبل توفيقه ورضاه والبراءة اليه من عمل قوم استدرجهم بما قضاه بنم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل

الشهوات فلا تبذلوا لها شهوة الا تتبعها (فجاهدها) وجوبنا للطبع في الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لانها تقصد بك الهلاك الابدى باستدراجها لك من معصية الى أخرى حتى توقعك فيما يؤدى الى ذلك (فان فعلت) الخاطر المذكور اغلبة الامارة عليك (فتب) على الفور وجوب باليرتفع عنك ان تفعله

نالت به التي وعد الله بقبولها انضال منه ومما تحقق به الاقلاع كما سأتى (فان لم تقنع) عن فعل الخاطر المذكور وحط (لاستلذاذ) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكر هاذم اللذات وبقائه القوات) أى تذكر الموت وبخائنه المقوتة للتوبة وغيرها من الطاعات فان تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذه أو تنكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم أكثر ما من تذكر هاذم اللذات رواه الترمذى زاد ابن حبان فانه ما ذكره أحد في ضيق الاوسعه ولا ذكره في سعة الاضية هاهنا وهاذم بالذال المجهة أى قاطع (أو) لم تقنع (لنقو) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدة أولاستحضار عظمة الله تعالى (تخف مقت ربك) أى شدة عقاب مالك الذى له ان يفعل فى عبده ما يشاء حيث أضفت الى الذنب الياس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون (واذكر سعة رحمة) التى لا يحيط بها الا هو اى استحضرها لترجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى يا عبادى الذين آمنوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا أى غير الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وقال صلى الله عليه وسلم والذى نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفراهم رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أى ما تحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فيعفى عنك فضلاله تعالى (وهى) أى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انها معصية فالندم على شرب الخمر لا ضراره بالبدن ليس بتوبة (وتحقق بالاقلع) عن المعصية (وعزم ان لا يعود) اليها (وتدارك يمكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق التدف فيتدارك به يمكن مستحقة من المقدوف أو وارثه ليستوفيه أو يرى منه فان لم يكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقة

لا وجود اسقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لا تدمي وكذا يسقط شرط الاقلاع في توبة معصية بعد التراجع منها كشرط الخوف فالمراد بتحقيق التوبة بهذه الامور انها لا تخرج فيما تحقق به عنها الا أنه لا بد منها في كل توبة وفي نسخة والاستغفار عقب قوله بالاقلاع ولا حاجة اليه مع ما ذكر (وتصح) التوبة (ولو بعدة نكاح عن ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيرا عند الجمهور) وقبل لا تصح بعدة نكاحها ان عاد الى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وان شككت) في الخاطر (أما مور) به (أم منهي) عنه (فأمسك) عنه حذرا من الوقوع في المنهي (ومن ثم) أي من هنا وهو الامسك أي من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجويني) في المتوضي يسكن (ايغسل) غسلة (ثالثة) فيكونه أمورا بها (أم رابعة) فيكون منها عنها (لا يغسل) خوف الوقوع في المنهي عنه وغيره قال يغسل لان التلث أموره ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فبأنى بها (وكل واقع) في الوجود ومن جلته الخاطر وفعله وتركه (بقدره الله تعالى وارادته هو خالق كسب العبد) أي فعله الذي هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله (قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا لا بداع) بخلاف قدرة الله تعالى فانها لا بداع لا للكسب (فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذي يخلقه الله تعالى عقب قصده وهذا أي كون فعل العبد مكتسبا له مخلوقا لله تعالى توسطين قول المعتزلة ان العبد خالق لفعله لانه يثاب ويعاقب عليه وبين قول الخيرية انه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع (ومن ثم) أي من هنا وهو ان العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا لا بداع فلا توجد ٢٩٥ الامع الفعل أي من أجل ذلك نقول

(الصحيح ان القدرة من العبد) (لا تصلح للضدين) أي للتعاقبهما وانما تصلح للتعاقب باحدهما الذي يقصد وقيل تصلح للتعاقب بهما على سبيل البدل أي تتعاقب بهذا بدلا عن تعاقبها بالآخر وبالعكس أما على القول بان العبد خالق لفعله فقد رتب كقدرة الله تعالى في وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعاقب بالضدين

وحط عنهم العسر الذي جلت بنو اسرائيل سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل المصني من أطهر بطون الاواخر والاوائل الذي شهر الاسلام بسيفه المشهور ونعم الاخلاق المرضية استقرا حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشت نفس الغواية واضمكت وألقت ما فيها وتخلت فصل اللهم عليه صلواتك الابدية وأفرغ على ريحانة تربيته الفردوسية سجال رحمتك السرمديه واجزه عن السعي ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء وآله وصحبه وسائر حواربه وخلفائه والنقباء وسلم تسليما متين النياط واهدنا الى سواء الصراط وبعد فلما كان من مطامح أبصار الاماني ومطارح رفائق السبع المثاني وفرص المسيرة والرياح التي تطلب الانتهاز وبذل نقائس الاعمار والارواح الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الاصولي للامام العلامة والشيخ المحقق الدراكه الفهامة من تفحك في وجوه طروسه مباهم المعارف اذ اهي اقلامه تستبكي فريد العصر التاج ابن السبكي أثابه الله وآجره وتقبل عمله في الدنيا والآخرة وكان خير شارح لصدر طلابه وأقوم مسلك فائح لمعلق بابه مسهل اطرائقه وشعابه

على سبيل البدل (و) الصحيح أيضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم والمملكة) وقيل تقابلها ما تقابل العدم والمملكة فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة كما ان الامر كذلك على القول بان العبد خالق لفعله فعلى الاول في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعلى الثاني لا بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر اذ من شأنه القدرة بطريق جرى العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكتساب (وآخرون الاكتساب) على التوكل أي الكف عن الاكتساب والاعراض عن الاسباب اعتمادا للقلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فن يكون في توكاه لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه اي تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون في توكاه بخلاف ما ذكر فلا اكتساب في حقه أرجح حذرا من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أي من هنا وهو الثالث المختار أي من أجل ذلك (قيل) قولنا مقبولا (ارادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله تعالى في مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وسلوك الاسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى في سالك ذلك (انحطاط) له (عن الذروة العلمية) فالاصح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب سلوكها دون التجريد ومن قدر الله فيه داعية التجريد سلوكه دون الاسباب (وقد يأتي الشيطان) للانسان (باطراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب أو بالسكسل والتماعن في صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذي سلوكه أصح من تركه الي مني ترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطمع القلوب بما في أيدي الناس فاسلكها التسلم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت

ثقة من غيرك ويقول لك الأسباب التي سلوكها أصلح من تركها الوزر كنها وبذلك التجريد فتوكل على الله صافيا قلبك
وأشرق لك النور وأتاك ما يكفيك من عند الله فانزكها يحصل لك ذلك فيجرب به تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق
والإتمام بالرؤى (والموفق يبحث عن هذين) الأمرين اللذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كيدانه له أن يسلم منهما
(ويسلم) مع بحثه عنهما (أنه لا يكون إلا ما يريد) الله تعالى كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينبغي علمنا بذلك) المعلوم
الذي ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع (الأن يريد) الله سبحانه وتعالى) نفعنا به بأن يوفقنا لأن تأتي به خالصا من العجب وغيره من
الآفات (وقد تم جمع الجوامع علميا) تتميز من نسبة القام أي تم هذا الكتاب من حيث العلم أي المسائل المقصود جمعها فيه وقال
المصنف يجوز أن يكون عالما معمول الجوامع ولا يحسن أن يكون متعلقا بهن إذ الفائدة في قولنا تم هذا علما فان تمامه معلوم معروف
انتهى ولا ينبغي ما فيه (المسمع كلامه) أنا صامما الآتي من أحسن المحاسن بما ينظره الاعي) أي أنه لعذوبة لفظه القابل وحسن
معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الأصم فكانت به سمعه والاعى فكانت به نظره وهذا كما قال المصنف منزع من قول
أبي الطيب أنا الذي نظر الاعي إلى أدبي * وسمعت كلما في من به صمم ونبه على أن مخالفته في ذكر السمع قبل البصر للتأسي
بالقرآن وفي ذكر السمع للآذان لا لصاحبها لأنه أبلغ والسمع لها السماع لصاحبها (مجموعا جوعا) أي كثيرا لجمع وهما حال من
ضمير الآتي وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لامعطوعا) فضله (ولا مضموعا) عن يقصده أسهولته (ومرفوعا عن هم الزمان مدفوعا)
عنهما فلا يأتي أحد من أهل زمانه بمثله ٢٩٦ (فعلين) أيها الطالب لما تضمنه (بحفظ عباراته لاسيما ما خالف فيها غيره) كالختصر

حاصر عن ذراع كشف اللبس عن وجه العبارة ودفع الإيهام الذي تشن به الغارة شرح واحد
وقته المخصوص بالسبق في ثبته الإمام المحقق والاستاذ الهمام المدقق من لا يسار به مبار في
فضله الكلي إمام الأئمة وشيخ الإسلام الجلال الحلبي توجه الله من رضاه تاجا وجهه له من
سناه الرحمة والاقبال سراجا وهاجا وانتدب لحاشية عليه عالم العصر ومن له في طرائق التحقيق
الجمع والقصر حجة المحققين بالإجماع وفاتحه المدققين بلا دفاع من تسنم ذروة المناقشة
وامتطأها وفرع عذرة البحث بعد أن طرد عنها غطاها ومد على أهل البيان ظل تقريره السليل
فجاس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل ولعمري الله لقد أحى من جسام
القطنة رفاتا وأورد من كواثر البراعة والابداع عذبا فراتا فاما ان كان لغتم التحرير
والتهذيب من تولى حل الرقة ولم قسم التنقيح والتقريب من تحلى لاعطاء كل ذي حق حقه
فان الشيخ هو ابن قاسمه والمستأثر بشارع اعياده ومواسمه فله من ذلك أوفر نصيب وأعبط حظ
من ضفوفه القشيب فلا يلحق في هذا إلا أثر مناره ولا يشق في هذه الهجاء غباره في الله

والمناهج) وإياك أن تبادر
بأنكار شيء) منه (قبل
التأمل والفكر) فيه (أو
أن تظن إمكان اختصاره
في كل ذرة) منه بفخ
الذال المعجمة أي حرف
(درة) بضم الدال المهملة
أي فائدة نفيسة كالجوهر
(فربما ذكرنا) فيه (الأدلة)
(في بعض الأحيان) ما لكونها
مقررة في مشاهير الكتب
على وجه لا يبين) أي لا يظهر

(أو لغرابية) أي أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أي القوى كبيان المدرك الخفي الأول كما في قوله في مجت النجوى والاك
لم يكن شيء من الخبر كذا والثاني كما في قوله في عدم التأثير إذ القرض بالقرض أشبه والثالث كما في قوله في مسئلة قول الصحابي
لا يتقاع الثقة بذهبه إذ لم يدون (وربما أفصحنا به كرار باب الأقوال فحسبه العجبي) بالموحدة أي الضعيف الفهم (تطويلا يؤدي
إلى الملل وما درى أنا أنما فعلنا ذلك لغرض تحريره اللهم العوال فرجنا لم يكن القول مشهورا عن ذكرناه) كما في نقل فضيلة
فرض الكفاية على فرض العين عن الاستاذ الجويني مع ولده المشهور بذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قول (قد عزى إليه
على الوهم) أي الغلط (سواء) كما في ذكره القاضي الباقلاني من المانع لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الأمدى من المجوزين
(أو) كان الغرض (غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما في ذكره غير الدفاق معه في مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل
ذلك (بمجت أنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم نقصان منه معسر اللهم إلا أن يأتي رجل مبذور) أي ينقل شيئا
من مكانه إلى غيره (مبتر) أي يأتي بالاقاط بتر أي تواقص كأن يحذف منها أسماء أصحاب الأقوال فإنه لا يتعسر عليه روم نقصان
لكنه إذا فعل ذلك لا يفي بقصودنا (فدونك) أيها الطالب لما تضمنه مختصرنا (مختصرا) لنا (بأنواع المحامد حقيقا واصناف المحاسن
خليقا) لأنه مشغل على ما يقتضي أن ينشئ عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملنا من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من
النبيين والصديقين) أي أفاضل أصحاب النبيين له الغتهم في الصدق والتصديق (والشهداء) أي القتل في سبيل الله تعالى
(والمجاهدين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقا) أي رفقاء في الجنة بأن نستمتع فيما يروونهم وزيارتهم والحضور معهم وإن كان

كم مشكل دفع اشكاله وظاهر خطا عدل به وأماله وجرح ذفق عليه ورأى ان انه ياره خير
من الركون اليه كان الحصول على هذه الاماني والوصول في الغرض الى استخراج دررهذه
المعاني من الكتاب المشروح والخاصية المتلى بدوران رحي الطبع الشريف عليه السلام
فقيض الله ابن بيجدتها وأبا عذرها وصاحب نجلدتها ذا الجمد التليدي والطريق حضرة المكرم
السيد محمد مصطفى السيوفي فكان لطبع الكتاب هو الملتزم وبجزيل الثواب بنفع العباد
هو المغتنم المستلم وكان بالمطبعة الكبرى ذات الادوات الحسنى والقواعد الغرا دار الاجادة
والافادة التامة والشمرة التي طارصيتها بين الخاصة والعامة وكيف لا وقد لمتها عين العناية
الخدوية وشملها أقباه مراحم الحضرة الدورية التي ألزمت سائر الناس بالعكوف على شكر
ولي النعمة دافع المضرة والباس رب الهمة التي لا تبارى والسطوة التي هي أقدر من أن
تجاري عزيز الدنيا بأسرها ومخصب رباغ الانام بعد محملها وعسرها من تكاد الاطواد لقرط
همته تنماع ويوشك القلائد ان يقداد لامره المطاع سلاله السراة الاخيرة ووارث علو القدر
كابر اعن كابر خديوم مصر صاحب الجنب المعتلى أفندي سنا اسمعيل بن ابراهيم بن محمد علي
أمده الله بجميوس نصره وتأييده وثبت جاشه باسباب توطينه وتوطيده ولا برج الدهر من
خدامه وكواكب العناية آخذة بزمامه وحرس انجباله الكرام وأشباه آساد الآجام
وذرار به دراري الرشد والاصابة وتناجج الراسة والنجابة سيما تجله الاكبر ومنزلة نوه عدله
الاغزر وكبل أمره ونهيه وكقبل ادالة دولته بحسن سعيه الرئيس الخطير صاحب الدراية
والتدبير من له صادق النظر في كل أمر خير رفيق سعادة المشير الاعظم محمد باسا توفيق منوطة
دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق بضارة نظرمديرها ومجتم بذل الجدي في
تسييرها صاحب الاخلاق المرضية والاراء الصادقة الماضية من هو لداعي المحامد معني
سعادة ناظرها حسن بن بك حسني موصولة النظر بوسيلة من يساوم ربح المكارم ويقتني
حضرة وكيله محمد أفندي حسني ملحوظة بعهدته من بناقبر رأيه تحمل عري المقاصد وتعد
جناب أبي العينين أفندي أحمد موكولة تصحيح الاساليب وتنقيح المباني الوضي النصفية
والتهذيب الى معرفة رئيسه من عليه المعول في انارة شموسه من وضحت بدلالته الى أقبية
الادب طريق حضرة المولى الفاضل الشيخ ابراهيم عبدالغفار الدسوقي ولما برغت شموس
تمام طبعه وبدا اصلاح ثمره كماله بطيب ينعم انطلق جواد اليراع يقرط بالتناء عليه آذان
الرفاع ويقرظها بما سخا اذ يقول مؤرخا

لو ان صبرك أمكنت فرصاته * شهدت بسبقك في الهوى غاياته
نسخ الاسي شرع العزاء بآية لا مد مع الذي أعيالك تكلفاته
ندبتك داعية ادكار طعمينة * انست بصبرك حين حان فواته
هدأ الوشاح لها عشيعة ودعت * فاستوقفك على الغضى خفقاته
خود بها نعم الجمال وأزلقت * للحسن في وجناتهما جنات
هيف الغصن البان أحسن اسوة * بقوامها لما اتلفت عذباته
ولعت باملا في قدمي سائل * أبدا يلح وقدمت ثرواته

مقرهم في درجات عاليه
بالنسبة الى غيرهم ومن
فضل الله تعالى على غيره
كما قاله ابن عطية أنه قدر
الرضا بحاله وذهب عنه
باعتقاده مفضل انتفا
للعسرة في الجنة التي تختلف
المراتب فيها على قدر
الاعمال وعلى قدر فضل الله
تعالى على من يشاء الله
يا ذا الفضل العظيم تفضل
علينا بالعفو وبما تشاء
من النعم وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين
وحسبنا الله ونعم الوكيل

في اللوم لم يجد العواذل رخصة * يوما وقد مدت لها حاجاته
 يا قلب لم غادرت من سجيل الهوى * أثرا ترام لعاذل وبلاته
 لو كنت مذبذوبك قابلا واجبا * بالركب ما حبتك عنه حاته
 هل قامتك الشجر والاورق * والذكر الاما حوت ورقاته
 والام تتبع الضلالة في الهوى * والحق قد جاءت به آياته
 مست يجمع الشمل جمع جوامع * جعلت أصول الشرع مجموعاته
 وعليه حاشية ابن قاسم الذي * شهدت له بالتفضل بتحقيقاته
 دانت لعزم ذكاه اعناق النهي * فقضت عليها بالعزاء عزاته
 صدقته لعرائس التبيان قد * فحلت ونقط مداد نهائاته
 غرلوان الدهر منصف أهله * أضحت مرصعة بها جبهاته
 من ذابعل نفسه بطاقيه * من أظلمات برشفه علاته
 ناهيك منه بما يدخرج صولجا * نلسانه مما حكنه كراته
 اتري أصول الفقه الا انها * عمد عليها شيدت غرفاته
 ياطا بي حسن البيان حقيقة * تيكم حقيقة وما صدقته
 شرح الجلال بها عليه جلالة * جللت بها حتى صفت مرآته
 لأجاد الطبع حسن سلوكها * وتألفت بتمامها القامته
 أوليتها حق الثناء وحق من * في حوله ملك النصاب زكاته
 وظلت استغنى المنى تاريخها * للطبع نورا حكت آياته

٦ ١٤١ ٢٥٦ ٤٦٩ ٤١٧

سنة ١٢٨٩

عبد الوهاب صاحب الجي

ووافق تمام طبعها وكال احسان صنعها منتصف شهر رجب الاصم من

التاريخ المنظوم من هجرة سيد العرب والعجم صلى الله عليه وسلم

وعلى الاك والصحابه وسائر أمة الاجابه مارادف

النشوة نمل واستهل هلال ثم كل

والحمد لله رب

العالمين

* (فهرسة الجزء الرابع من الآيات المينيات) *

صفحة	صفحة
١٥٩ ومنها أي من القواعد التقسيم	٢ * (الكتاب الرابع في القياس) *
١٦٩ (خاتمة القياس من الدين)	١٠ أركان القياس
١٧٤ (الكتاب الخامس في الاستدلال)	١١ الأول الأصل
١٧٧ مسألة الاستقراء بالجزئي على الكلي	١١ الثاني من أركان القياس حكم الأصل
١٨١ مسألة في الاستصحاب	٣٢ الرابع من أركان القياس العلة
١٨٨ مسألة لا يطالب الثاني للشيء بالدليل الخ	٧٦ مسائل العلة
١٩١ مسألة اختلفوا هل كان المصطفى صلى	٧٦ الأول منها الإجماع
الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع	٧٦ الثاني النص الصريح
١٩٢ مسألة حكم المناقعة والمضار قبل الشرع	٨٠ الثالث الأعيان
الخ	٨٤ الرابع السير والتقسيم
١٩٣ مسألة الاستحسان قاله به أبو حنيفة الخ	٨٦ الخامس المناسبة والاختلاف
١٩٤ مسألة قول الصحابي علي صحابي غير حجة	١٠٣ مسألة المناسبة تنحصر بقسمة الخ
١٩٦ مسألة الإلهام يقع شيء في القلب الخ	١٠٣ السادس ما يسمى بالشبهة الخ
١٩٧ خاتمة قال القاضي الحسين مبنى الفقه	١١١ السابع الدوران الخ
الخ	١١٣ الثامن الطرد
١٩٧ الكتاب السادس في التعادل والتراجع	١١٤ التاسع تنقيح المناط
٢١٦ مسألة يبرح بعلم الاسناد الخ	١١٥ العاشر الغاء الفارق
٢٤٢ (الكتاب السابع في الاجتهاد)	١١٥ (خاتمة) في نفي مسلكين ضعيفين الخ
٢٥٣ مسألة المصيب في العقليات واحد الخ	١١٦ (القواعد)
٢٥٨ مسألة لا ينقض الحكم في الاجتهادات	١١٦ منها تخلف الحكم عن العلة
٢٦٠ مسألة يجوز أن يقال لنبي أو عالم حكم	١٢٦ ومنها أي من القواعد الكسر
بماتشاء الخ	١٣٠ ومنها أي من القواعد العكس
٢٦١ مسألة التقليد أخذ القول الخ	١٣٤ ومنها أي من القواعد عدم التأثير
٢٦٤ مسألة اذا تكررت الواقعة الخ	١٣٧ ومنها أي من القواعد القلب
٢٦٦ مسألة تقليد المفضول من المجتهدين فيه	١٤٤ ومنها أي من القواعد القول بالموجب
اقوال الخ	١٤٥ ومنها أي من القواعد القدح في المناسبة
٢٧٥ مسألة يجوز للقادر على التفرع	١٤٦ ومنها أي من القواعد الفرق الخ
والتراجع وان لم يكن مجتهدا الاثناء الخ	١٤٩ ومنها أي من القواعد فساد الوضع الخ
٢٨٠ مسألة اختلف في التقليد في اصول	١٥١ ومنها أي من القواعد فساد الاعتبار
الدين الخ	١٥٣ ومنها أي من القواعد منع علية الوصف
	١٥٦ ومنها اختلاف الضابط

* (ت) *